

Libro primo. Contiene: Il drink prima, La cosa stessa: Hegel

**SLAVOJ
ŽIŽEK**

**MENO DI
NIENTE**

Hegel e l'ombra
del materialismo
dialettico


PONTE ALLE GRAZIE

Presentazione

Platone, Hitchcock, l'Essere e il Nulla, Fichte, la fisica quantistica, la realtà delle finzioni, il Nirvana, Marx, Freud, la plebe, la follia, il sesso... e soprattutto Hegel e Lacan, anzi, più precisamente, la riscrittura lacaniana della dialettica di Hegel. *Meno di niente*, l'ultima fatica filosofica di Slavoj Žižek (di cui qui pubblichiamo le prime due parti; le seconde due nel 2014) è un libro sterminato, che sembra voler parlare di «tutto quanto si trova sotto il cielo». Ma è anche un'opera destinata a far ricredere quanti considerano Hegel come il filosofo del «Sapere assoluto» che fagocita ogni cosa e la filosofia post-hegeliana (che spesso è filosofia anti-hegeliana) come ciò che pone rimedio a questa follia idealista. Perché la nostra situazione è identica a quella con cui doveva fare i conti Hegel e, forse, l'unico modo che abbiamo oggi di prevenire la catastrofe, di fermare l'accelerazione capitalistica, animata da un'implacabile pulsione di morte, è ripetere Hegel. Tuttavia, che cosa accadrebbe se per questa via approdassimo a una semplice, quanto sconvolgente, conclusione? «Se c'è qualcosa anziché il nulla, ciò non avviene perché la realtà ecceda il mero nulla, ma perché la realtà è meno di niente».

Slavoj Žižek è nato, scrive libri, morirà.

SLAVOJ ŽIŽEK

MENO DI NIENTE

*Hegel e l'ombra
del materialismo dialettico*

Traduzione di
Carlo Salzani e Willer Montefusco

Titolo originale:
ess Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism
2012 Slavoj Žižek

© 2013 Adriano Salani Editore s.u.r.l. – Milano

ISBN: 9788868330514

Traduzione: Carlo Salzani e Willer Montefusco

Editing e impaginazione: Emiliano Mallamaci

Art Direction: ushadesign

Ponte alle Grazie è un marchio

di Adriano Salani Editore s.u.r.l.

Gruppo editoriale Mauri Spagnol

Il nostro indirizzo Internet è www.ponteallegrazie.it

Seguici su Facebook e su Twitter (@ponteallegrazie)

Per essere informato sulle novità

del Gruppo editoriale Mauri Spagnol visita:

www.illibraio.it

www.infinitestorie.it

Prima edizione digitale 2013

Quest'opera è protetta dalla Legge sul diritto d'autore.
È vietata ogni duplicazione, anche parziale, non autorizzata.

Introduzione

*Eppur si muove*¹

Ci sono due opposti generi di stupidità. Al primo genere appartiene il soggetto (occasionalmente) iperintelligente che proprio «non ci arriva», che sa interpretare logicamente una situazione ma non riesce a coglierne le sottostanti regole contestuali. Per esempio, durante la mia prima visita a New York, me ne stavo seduto a un tavolo di un caffè quando un cameriere mi ha chiesto: «*How was your day?*». Scambiando la frase per un'autentica domanda gli ho risposto sinceramente («Sono stanco morto, ho il jetlag, sono stressato...»), al che il cameriere ha iniziato a guardarmi come se fossi un completo idiota... e aveva ragione: questo tipo di stupidità è precisamente quella di un idiota. Alan Turing era un idiota esemplare: un uomo di straordinaria intelligenza, ma anche un proto-psicotico incapace di elaborare le regole implicite di un determinato contesto. In letteratura non possiamo non ricordare il buon soldato Sc'vèik di Jaroslav Hašek, che, quando vide due eserciti nemici che si sparavano dalle trincee, corse nella terra di nessuno e iniziò a gridare: «Smettete di sparare, c'è gente dall'altra parte!». L'arcimodello di questa idiozia è però il bambino ingenuo del racconto di Andersen, il quale esclama pubblicamente che l'imperatore è nudo, non cogliendo l'evidenza che (come fa notare Alphonse Allais) sotto i vestiti siamo tutti nudi.

Il secondo e opposto genere di stupidità è quello del cretino: si tratta della stupidità di coloro che si identificano pienamente con il senso comune, che sostengono pienamente il «grande Altro» delle apparenze. Nella lunga serie di figure inaugurata dal coro nella tragedia greca (equiparabile alle risate o al pianto «in scatola» delle odierne sitcom), sempre pronto a commentare l'azione con questa o quella «verità» popolare, meritano una speciale menzione i compagni dei grandi detective, così prodighi di «stupido» buonsenso: Watson per Sherlock Holmes, Hastings per Hercule Poirot... Queste figure non sono semplici mezzi di contrasto che conferiscono visibilità alla grandezza del detective; al contrario esse sono indispensabili al suo lavoro. In uno dei romanzi che lo vedono protagonista, Poirot spiega a Hastings in cosa consista il suo ruolo: immerso com'è nel senso comune, il collaboratore reagisce alla scena del crimine nel modo in cui l'assassino (che voleva cancellare le tracce del misfatto) si aspettava che il pubblico reagisse, ed è solo includendo nella propria

analisi la prevedibile reazione del «grande Altro» del senso comune che il detective riesce a risolvere il caso.

Ma quest'opposizione copre ed esaurisce l'intero campo delle possibilità? Per esempio, dove collocheremmo Franz Kafka, la cui grandezza riposa (tra le altre cose) nell'abilità davvero unica di presentare l'idiozia come qualcosa di assolutamente normale e convenzionale? (Pensiamo al ragionamento esageratamente «idiota» svolto nel lungo dialogo tra il prete e Josef K. che segue la parabola sulla porta della Legge). Per questa terza posizione ci basta consultare la voce «imbecille» su Wikipedia:² «Imbecille è un termine che indica un ritardo mentale compreso tra un livello moderato e uno grave, ma l'espressione denota anche un tipo di criminale. Deriva dalla parola latina *imbecillus*, che significa debole, o debole di mente. La categoria veniva un tempo usata per indicare individui con un QI di 26-50, tra 'cretino' (QI 51-70) e 'idiota' (QI 0-25)». Dunque, l'imbecille non è messo poi così male: è meno intelligente di un cretino, ma è più sveglio di un idiota; la situazione è catastrofica, ma non seria, come avrebbe detto (chi altri?) un imbecille austriaco. I problemi cominciano quando ci domandiamo da dove provenga la radice «becille» preceduta dalla negazione («im»). Per quanto le origini siano opache, essa deriva probabilmente dal latino *baculum* (bastone, bastone da passeggio, verga): quindi un «imbecille» è qualcuno che se ne va in giro senza l'ausilio di un bastone. Possiamo portare un po' di chiarezza e logica nella questione se consideriamo il bastone al quale tutti, in quanto esseri parlanti, dobbiamo appoggiarci, cioè il linguaggio, l'ordine simbolico, in altri termini ciò che Lacan chiama il «grande Altro». In questo caso, la triade idiota-cretino-imbecille acquista senso: l'idiota è semplicemente da solo, al di fuori del grande Altro, mentre il cretino vi è immerso (dimorando stupidamente nel linguaggio); tra i due sta l'imbecille, il quale è cosciente del fatto che abbiamo bisogno del grande Altro, ma non vi fa assegnamento, non se ne fida, un po' come il gruppo punk sloveno Laibach, che ha definito così il proprio rapporto con Dio (con riferimento alla massima «*In God we trust*»), noi confidiamo in Dio, scritta sulle banconote da un dollaro): «Come gli americani, noi crediamo in Dio, ma, diversamente da loro, non confidiamo in Lui». In lacanese, un imbecille sa che il grande Altro non esiste, che è inconsistente, «barrato». E così, se il cretino, in base alla sua posizione sulla scala del QI, sembra più brillante dell'imbecille, lo è pure troppo, e a suo discapito (come i cretini reazionari, ma non gli imbecilli, amano dire degli intellettuali). Tra i filosofi, l'ultimo Wittgenstein è un imbecille *par excellence*, giacché si occupa ossessivamente di variazioni sul tema del grande Altro: esiste una potenza in grado di garantire la coerenza del nostro linguaggio? Possiamo acquisire certezza riguardo alle norme del nostro

linguaggio?

Lacan non ha forse in mente proprio questa posizione dell'(im)becille quando conclude *Vers un signifiant nouveau* con le parole: «Io sono solo relativamente stupido – vale a dire sono stupido come lo sono tutti – forse perché ho un po' allargato le mie vedute»?³ Dobbiamo leggere questa relativizzazione della stupidità – «non interamente stupido» – in stretta connessione con la logica del non-Tutto: il punto non è che Lacan disponga di una qualche specifica conoscenza che lo rende non completamente stupido. Non c'è nulla in Lacan che non sia stupido, non c'è alcuna eccezione alla stupidità. Pertanto, ciò che lo rende non interamente stupido è solo *l'incoerenza della sua stupidità*. Il nome di questa stupidità a cui tutti prendiamo parte è, ovviamente, il grande Altro. In una conversazione con Edgar Snow risalente ai primi anni Settanta, Mao Tse-tung descrisse sé stesso come un monaco glabro con un ombrello. L'ombrello allude alla separazione dal cielo e, in cinese, il carattere «capelli» designa anche la legge e il cielo, perciò quello che Mao intendeva dire è che – in lacanese – egli si sottraeva alla dimensione del grande Altro, l'ordine celeste che regola il naturale corso delle cose. Ciò che rende paradossale l'autodefinizione di Mao è proprio il riferirsi a sé come a un monaco, il quale è di norma considerato qualcuno che dedica la sua vita al cielo. Come si può allora essere monaci e contemporaneamente sottrarsi al cielo? Questa «imbecillità» è il nucleo della posizione soggettiva di un rivoluzionario radicale (e di un analista).

Il presente libro non è quindi né *La guida completa a Hegel per idioti* né un altro manuale universitario su Hegel (che, ovviamente, sarebbe destinato ai cretini). È piuttosto qualcosa come *La guida a Hegel per imbecilli* – per coloro il cui QI si avvicina al valore della propria temperatura corporea (in gradi Celsius), come si usa dire nell'insulto – ma lo può essere solo per approssimazione: il problema con gli «imbecilli» è che nessuno di noi comuni parlanti sa cosa l'«im» neghi. Sappiamo cosa significa «imbecille», ma non sappiamo cosa sia un «becille»; sospettiamo solo che debba essere in qualche modo l'opposto di «imbecille». ⁴ E se anche qui persistesse la misteriosa tendenza degli antonimi (come *heimlich* e *unheimlich*, sui quali Freud scrisse un celebre trattato breve) ad avere il medesimo significato? Se «becille» significasse la stessa cosa di «imbecille» ma solo dopo un passaggio supplementare? Nel nostro uso comune, «becille» non può stare da solo, in quanto ha senso unicamente come negazione di «imbecille»; quindi, poiché «imbecille» è già una negazione di un certo tipo, «becille» deve essere una negazione della negazione; ma, e ciò è fondamentale, questa doppia negazione non ci riporta a una qualche positività originaria. Se un «imbecille» è qualcuno a cui manca una

base sostanziale nel grande Altro, un «becille» reduplica questa mancanza e la traspone nell'Altro stesso. Il becille è un non imbecille, conscio del fatto che, se lui è un imbecille, allora anche Dio stesso lo deve essere.

Cos'è allora che un becille sa e che idioti e cretini ignorano? Narra la leggenda che, nel 1633, Galileo Galilei abbia mormorato «Eppur si muove» dopo aver sottoscritto davanti all'inquisizione l'abiura della sua teoria eliocentrica: non fu necessario torturarlo, bastò mostrargli gli strumenti del carnefice... Non c'è alcuna prova del tempo che dimostri che egli abbia veramente pronunciato questa frase, malgrado oggi essa venga usata per indicare che una vera conoscenza non cessa di essere tale soltanto perché chi la possiede è costretto a rinnegarla. Ma a rendere questa frase così interessante è il suo possibile impiego nel senso esattamente contrario, ossia per asserire una verità simbolica «più profonda» in relazione a qualcosa che, letteralmente, è falso. Lo dimostra l'aneddoto da cui trae origine l'espressione, che può benissimo riguardare un fatto storicamente falso, ma designare effettivamente la disposizione soggettiva di Galileo nel momento in cui era obbligato a rinunciare alle proprie idee. In questo senso, un materialista può affermare che, pur sapendo che non c'è alcun Dio, è comunque l'idea di Dio a «muoverlo».

È interessante notare come in *Terma*, un episodio della quarta stagione di *X-Files*, «E pur si muove» sostituisca l'abituale «La verità è là fuori». Con ciò si potrebbe voler dire che i mostri alieni si muovono là fuori malgrado la loro esistenza sia negata dalla scienza ufficiale. Ma si potrebbe anche voler dire che la finzione di un'invasione aliena (come quella in *X-Files*) può catturare la nostra immaginazione e muoverci: al di là della finzione della realtà, c'è la realtà della finzione.⁵

Meno di niente tenta di trarre tutte le conseguenze ontologiche di questo «eppur si muove». Ecco la formula nella sua versione più elementare: «muoversi» è lo sforzo di raggiungere il vuoto, vale a dire, se «le cose si muovono», se c'è qualcosa anziché il nulla, ciò non avviene perché la realtà ecceda il mero nulla, ma perché la realtà è *meno di niente*. Ecco perché la realtà deve essere integrata dalla finzione: affinché se ne celi la vacuità. Pensiamo alla vecchia barzelletta ebraica, che tanto piaceva a Derrida, su un gruppo di uomini in una sinagoga intenti a confessare pubblicamente la loro nullità agli occhi di Dio. All'inizio un rabbino si alza in piedi e dice: «O Dio, so che non valgo nulla, non sono nulla!». Dopo che ha terminato, un ricco uomo d'affari si alza in piedi ed esclama, battendosi il petto: «O Dio, anch'io non valgo nulla, ossessionato come sono dalla ricchezza materiale, non sono nulla!». Finito lo spettacolo, anche un povero ebreo qualunque si alza in piedi e proclama: «O Dio,

non sono nulla...». Il ricco uomo d'affari, indignato, dà di gomito al rabbino e gli sussurra all'orecchio: «Che insolenza! Chi è questo qui che osa proclamare che anche lui non è nulla?». In effetti, si deve essere già qualcosa per poter conseguire la nullità, e *Meno di niente* rinviene questa bizzarra logica nei più disparati domini ontologici, dalla fisica quantistica alla psicoanalisi.

Questa logica bizzarra, la logica di ciò che Freud chiama la *pulsione*, è resa perfettamente nell'ipotesi del «campo di Higgs», ampiamente discussa oggi dai fisici delle particelle. Lasciati liberi di trasmettere la loro energia in un ambiente, tutti i sistemi fisici assumeranno alla fine uno stato di energia minima; per dirla in altro modo, più massa sottraiamo a un sistema più ne riduciamo l'energia, finché esso non raggiunge lo stato di vuoto nel quale l'energia è zero. Esistono tuttavia fenomeni che ci costringono a ipotizzare l'esistenza di qualcosa (una sostanza) che non possiamo sottrarre da un sistema dato senza *aumentare* l'energia di quel sistema. Questo «qualcosa» è chiamato campo di Higgs: una volta che il campo *appare* in un recipiente in cui è stato determinato artificialmente il vuoto e la cui temperatura è stata ridotta il più possibile, la sua energia *si ridurrà* ulteriormente. Il «qualcosa» che dunque appare è un qualcosa che contiene *meno* energia del nulla, è un «qualcosa» caratterizzato da un'energia complessiva negativa; in breve, siamo qui di fronte alla versione fisica di «qualcosa che appare dal nulla».

L'«eppur si muove» deve quindi essere letto in contrapposizione alle molteplici varianti dell'estinzione/superamento della pulsione, dal precetto buddhista di prendere le distanze dal desiderio all'heideggeriano «passare-attraverso» la Volontà che formerebbe il nucleo della soggettività. Questo libro tenta di dimostrare che la pulsione freudiana non può essere ridotta a ciò che il buddhismo designa come desiderio o a ciò che Heidegger designa come Volontà: anche dopo aver condotto a termine questo superamento critico della triade desiderio-volontà-soggettività, qualcosa continua ancora a muoversi. Ciò che sopravvive alla morte è lo Spirito Santo sostenuto da un osceno «oggetto parziale» che rappresenta l'indistruttibile pulsione. Dovremmo quindi (perfino) rovesciare il significato delle cinque fasi che, secondo Elisabeth Kübler-Ross, caratterizzano la nostra reazione alla prossimità della morte (nel senso kierkegaardiano di «malattia per la morte»), e intenderle come una serie di cinque posizioni che possiamo assumere di fronte all'insopportabile evidenza dell'immortalità. Prima c'è la negazione: «Ma quale immortalità? Dopo la morte mi dissolverò in polvere!». Poi l'esplosione di rabbia: «In che razza di assurda situazione mi trovo! Non c'è via d'uscita!». Quindi il patteggiamento: «Va bene, ma non sono io a essere immortale, lo è solo la parte non morta di me, quindi si può accettare...». Poi la

depressione: «Che ne sarà di me se sono condannato a rimanere per sempre in questo mondo?». Infine, accettiamo il fardello dell'immortalità.

Perché allora concentrarsi su Hegel? Nella storia della filosofia (o della filosofia occidentale, che è lo stesso), questo «eppur si muove» è giunto alla sua formulazione più coerente nell'idealismo tedesco, e in special modo nel pensiero di Hegel. Tuttavia, dal momento che l'assioma di questo libro è che «l'Uno si divide in due», il suo corpo centrale è costituito da una parte dedicata a Hegel e una parte dedicata a Lacan⁶ inteso come ripetizione di Hegel. In entrambi i casi, il libro segue un ritmo sistematico di quattro movimenti.

Nel caso di Hegel, cominciamo con l'ovvia domanda storica: in che senso si può essere ancora hegeliani oggi, tenendo presente che la costellazione storica è mutata radicalmente? Viene poi una descrizione dei meccanismi e delle formule fondamentali del processo dialettico, seguita da un'analisi più dettagliata della tesi hegeliana di fondo: l'Assoluto non è solo Sostanza; esso è anche Soggetto; infine, viene sollevato il difficile e non banale problema dei limiti del progetto hegeliano.

Nel caso di Lacan, poiché la sua teoria è qui interpretata come una ripetizione della filosofia hegeliana, il primo passo consiste nel presentare i riferimenti lacaniani (espliciti e impliciti) a Hegel, cioè Lacan come lettore di Hegel. Segue l'esposizione del concetto di sutura quale dispositivo elementare del processo di significazione, meccanismo che ci permette di comprendere la definizione lacaniana del significante come «ciò che rappresenta il soggetto per un altro significante». Il passo logico successivo è quello di esaminare l'oggetto generato dal processo di significazione, il lacaniano *objet a*, in tutte le sue dimensioni. Infine, il concetto di differenza sessuale e la logica del non-Tutto sono sottoposte a una minuziosa analisi volta a svelare il limite e l'impasse definitivi della teoria lacaniana.

Si usava dire (ai tempi in cui il fumo non figurava ancora come un'attività da stigmatizzare) che la seconda e terza cosa più piacevoli al mondo fossero il drink prima e la sigaretta dopo. Dunque, a parte la Cosa hegeliana, *Meno di niente* tratta anche di una serie di «prima» (Platone, il cristianesimo, Fichte) e di «dopo» (Badiou, Heidegger, la fisica quantistica). Il *Parmenide* di Platone merita un'attenta lettura, in quanto è celebrato da Hegel e Lacan come il primo esercizio di dialettica propriamente intesa. Dal momento che Hegel era il filosofo del cristianesimo, non stupisce che un approccio hegeliano alla morte di Cristo riveli un potenziale emancipativo radicale. Il pensiero di Fichte gode oggi, meritatamente, di una rinnovata popolarità: nonostante Fichte sembri a volte essere solo a un passo da Hegel, gli universi dei due filosofi rimangono nettamente separati, poiché il

modo in cui il primo articola la relazione tra l'Io e il suo Altro va ben al di là del cosiddetto «idealismo soggettivo». Il tentativo di Alain Badiou di superare l'anti-filosofia di Lacan ci pone di fronte alla cruciale questione della possibilità dell'ontologia oggi. Leggendo Heidegger tra le righe scopriamo un pensatore, in certi momenti, stranamente vicino al comunismo. Le implicazioni e le conseguenze filosofiche della fisica quantistica rimangono tuttora inesplorate: e se, al di là della falsa alternativa tra pragmatismo («funziona, chi se ne frega del suo significato filosofico») e oscurantismo New Age, la lettura di Hegel aprisse la strada a una nuova interpretazione materialista?

Inoltre, tra i capitoli delle due parti centrali sono inseriti sei interludi che trattano delle risonanze di questi temi filosofici in letteratura, arte, scienza e ideologia, come anche nell'opera di pensatori che si oppongono all'asse Hegel/Lacan. Tre argomenti supplementari vengono elaborati a proposito di Hegel: le ambiguità dei riferimenti di Marx a Hegel; lo status unico della follia nella teoria hegeliana della mente; i molteplici punti in cui il sistema hegeliano genera un eccesso che minaccia di farne esplodere la struttura (plebe, sessualità, matrimonio). Riguardo a Lacan, il primo interludio tratta della retroattività del processo di significazione; il secondo oppone l'anti-correlazionismo di Lacan alla recente critica, da parte di Quentin Meillassoux, del correlazionismo post-kantiano; il terzo esplora i limiti del concetto di soggetto che opera nelle scienze cognitive. Infine, la conclusione sviluppa le implicazioni politiche della ripetizione lacaniana di Hegel.

Come può questo rimando a Hegel convenire alla nostra epoca storica? Ci sono quattro posizioni principali che, prese assieme, costituiscono il campo ideologico-filosofico odierno: innanzitutto, le due facce di quello che Badiou ha appropriatamente battezzato «materialismo democratico»: (1) il naturalismo scientifico (*brain sciences*, darwinismo...), e (2) lo storicismo discorsivo (Foucault, decostruzione...); poi, le due facce della reazione spiritualista a questa forma di materialismo: (3) il «buddhismo occidentale» New Age, e (4) il pensiero della finitudine trascendentale (che culmina in Heidegger). Queste quattro posizioni formano una sorta di quadrato di Greimas lungo i due assi di pensiero astorico contro pensiero storico e di materialismo contro spiritualismo. La tesi del presente libro è duplice: (1) c'è una dimensione che manca in tutte e quattro le posizioni, quella di un divario/frattura pre-trascendentale cui Freud dà il nome di pulsione; (2) questa dimensione indica il nucleo stesso della soggettività moderna.

La premessa di base del materialismo discorsivo era quella di concepire il linguaggio come un modo di produzione, e di applicare a

esso la logica marxiana del feticismo della merce. Quindi, come per Marx la sfera dello scambio occulta (rende invisibile) il processo di produzione, anche lo scambio linguistico nasconde il processo testuale che genera il significato: in uno spontaneo e feticistico inganno percettivo, consideriamo il significato di una parola o di un atto come una proprietà diretta della cosa o del processo designati, cioè non vediamo il complesso campo di pratiche discorsive che produce tale significato. Ciò su cui dovremmo qui concentrarci è l'ambiguità fondamentale di questo concetto di feticismo linguistico: si tratta dell'idea che, alla buona e vecchia maniera moderna, è necessario distinguere tra le proprietà «oggettive» delle cose e le nostre proiezioni di significato sulle stesse, oppure abbiamo qui a che fare con una ben più radicale versione linguistica della costituzione trascendentale della realtà, per cui la nozione stessa di «realtà oggettiva», di «cose che esistono là fuori, indipendentemente dalla nostra mente», sarebbe un'«illusione feticistica» che impedisce di vedere come la nostra attività simbolica costituisca ontologicamente la realtà cui «si riferisce» o che designa? Nessuna delle due opzioni è corretta: ciò che dovremmo eliminare è la loro sottostante premessa comune, la (grossolana, astratta-universale) omologia tra «produzione» discorsiva e produzione materiale.⁷

Kafka aveva (come sempre) ragione quando scrisse: «Uno dei mezzi del male è il dialogo».⁸ Di conseguenza, questo non è un libro dialogico, poiché la premessa di base che sostiene la sua duplice tesi è apertamente hegeliana: ciò a cui ci riferiamo come continente della «filosofia» può essere esteso quanto si vuole nel passato o nel futuro, e tuttavia in un solo periodo storicamente determinato è apparsa la filosofia «in quanto tale» che di lì in poi ha potuto fungere da chiave – la *sola* chiave – di lettura per l'intera tradizione filosofica che l'ha preceduta e che l'avrebbe seguita (allo stesso modo in cui Marx sostiene che la borghesia è la prima classe nella storia dell'umanità che è posta come tale, come classe, cosicché è solo con l'ascesa del capitalismo che la totalità della storia diventa leggibile come storia della lotta di classe). Il periodo in questione è il periodo dell'*idealismo tedesco*, delimitato da due date: il 1787, anno di pubblicazione della *Critica della ragion pura* di Kant, e il 1831, anno della morte di Hegel. Questi pochi decenni sono attraversati da una corrente di pensiero straordinariamente intensa: si è prodotto di più in questo breve lasso di tempo che nei precedenti secoli o addirittura millenni di «normale» sviluppo del pensiero umano. Tutto quello che è successo prima può e deve essere letto, in maniera spudoratamente anacronistica, come propedeutico a questa esplosione, e tutto quello che è avvenuto dopo può e deve essere letto precisamente per quello che è: la prosecuzione di interpretazioni, capovolgimenti, letture e/o fraintendimenti critici

dell'idealismo tedesco.

Per rimarcare il suo rifiuto della filosofia, Freud cita i versi con cui Heinrich Heine si prende gioco del filosofo hegeliano: «Con le sue pezze e le sue toppe tura le lacune nella struttura dell'universo». ⁹ (Cuffia e camicia da notte [nella traduzione italiana, «pezze» e «toppe» (N.d.T.)] sono, ovviamente, riferimenti satirici al noto ritratto di Hegel). Ma la filosofia, considerata nella sua costituzione essenziale, è davvero riducibile a un disperato tentativo di colmare le lacune e le incongruenze della nostra concezione della realtà e di fornire quindi un'armoniosa *Weltanschauung*? La filosofia è davvero una versione più sviluppata di ciò che la *sekundäre Bearbeitung* attua nella formazione di un sogno, ossia armonizzare gli elementi onirici in una narrazione coerente? Possiamo dire che, almeno a partire dalla svolta trascendentale di Kant, è avvenuto l'esatto contrario: la filosofia kantiana non mostra forse in pieno un'incrinatura, una serie di antinomie irreparabili, che emergono nel momento in cui vogliamo concepire la realtà come un Intero? E Hegel, anziché sanare questa incrinatura, non la radicalizza forse? Hegel rimprovera a Kant di essere troppo tenero con le cose: egli fa dipendere le antinomie dai limiti della nostra ragione anziché dalle cose stesse, invece di concepire, cioè, la realtà-in-sé come incrinata e antinomica. È vero che in Hegel troviamo una pulsione sistematica a spiegare ogni cosa, a proporre un'interpretazione di tutti i fenomeni dell'universo nella loro struttura essenziale; ma ciò non significa che Hegel cerchi di collocare ogni fenomeno all'interno di un edificio globale armonico; al contrario, lo scopo dell'analisi dialettica è dimostrare che ogni fenomeno, ogni cosa che accade e che smarrisce la strada, comporta un'incrinatura, un antagonismo, uno squilibrio entro sé stessa. Lo sguardo che Hegel rivolge alla realtà è quello di un apparecchio di Röntgen che individua in ogni cosa vivente le tracce della sua futura morte.

Le coordinate di base di quest'epoca di incontenibile densità di pensiero sono fornite dalla madre di tutte le Bande dei quattro: Kant, Fichte, Schelling, Hegel. ¹⁰ Nonostante ognuno di questi nomi rappresenti un «mondo a sé stante», una radicale e unica posizione filosofica, possiamo ordinare la serie dei quattro grandi idealisti tedeschi tenendo presente le altrettante «condizioni» della filosofia elaborate da Badiou: Kant si riferisce alla scienza (newtoniana), in quanto la sua questione fondamentale concerne il tipo di filosofia più adeguato alla svolta newtoniana; Fichte si riferisce alla politica, nella fattispecie all'evento storico della Rivoluzione francese; Schelling all'arte (romantica) ed esplicitamente subordina la filosofia all'arte quale manifestazione più elevata dell'Assoluto; e Hegel, infine, si riferisce all'amore, in quanto è l'amore il problema soggiacente al suo

pensiero fin dal principio.

Tutto ha inizio con Kant, con la sua idea di *costituzione trascendentale della realtà*. In un certo modo, possiamo sostenere che è solo con quest'idea che la filosofia ha conquistato il suo autentico dominio. Prima di Kant la filosofia era considerata in ultima analisi come una scienza generale dell'Essere in quanto tale, finalizzata cioè all'esposizione della struttura universale dell'intera realtà, senza alcuna differenza qualitativa con le scienze particolari. Fu Kant a introdurre la distinzione tra la realtà ontica e il suo orizzonte ontologico, il sistema aprioristico di categorie che determina il modo in cui noi comprendiamo la realtà, ciò che appare a noi come realtà. Da questa prospettiva, la filosofia precedente è leggibile non come la generale conoscenza positiva della realtà, bensì, nel suo nucleo ermeneutico, come descrizione dello «svelamento dell'Essere» storicamente predominante, avrebbe detto Heidegger. (Per esempio, quando Aristotele, nella *Fisica*, si sforza di definire la vita, giungendo a proporre una serie di definizioni – un essere vivente è una cosa che si muove da sé, che ha in sé stessa la causa del proprio movimento – egli non esplora veramente la realtà degli esseri viventi; al contrario esplicita un sistema di concetti preesistenti che determinano cosa noi già sempre intendiamo per «essere vivente» quando indichiamo un oggetto come «vivo»).

Il modo più appropriato di cogliere il carattere radicale della rivoluzione filosofica kantiana è fare riferimento alla differenza tra *Schein* (apparenza come illusione) e *Erscheinung* (apparenza come fenomeno). Nella filosofia pre-kantiana l'apparenza era concepita come la forma illusoria (difettiva) in cui le cose si rivelano a noi esseri finiti; il nostro compito è quello di guardare al di là di queste false apparenze per scoprire come le cose sono veramente (dalle Idee di Platone alla «realtà oggettiva» della scienza). Con Kant, tuttavia, l'apparenza perde questo carattere peggiorativo: essa indica il modo in cui le cose ci appaiono (sono) come realtà; dunque, anziché liquidarle quali «mere apparenze illusorie» e di tentare di superarle per accedere alla realtà trascendente, dovremmo individuare le *condizioni di possibilità dell'apparire delle cose*, la loro «genesì trascendentale». Cosa presuppone un tale apparire, cosa deve aver già sempre avuto luogo affinché le cose appaiano a noi nel modo in cui lo fanno? Se, per Platone, il tavolo che vedo davanti a me è una copia difettosa/imperfetta dell'Idea eterna di tavolo, per Kant non avrebbe avuto senso affermare che il tavolo che vedo è una copia temporale/materiale, quindi difettosa, delle sue condizioni trascendentali. Anche se prendiamo una categoria trascendentale come quella di Causa, per un kantiano non avrebbe senso asserire che la relazione empirica di causalità tra due fenomeni partecipa (è una copia imperfetta) dell'Idea

eterna di causa: le relazioni causali che percepisco tra i fenomeni sono le sole cause esistenti, e il concetto a priori di Causa non è il loro modello perfetto, ma, precisamente, la condizione di possibilità di queste relazioni causali stesse.

Per quanto un abisso insormontabile separi la filosofia critica di Kant dai suoi grandi successori idealisti (Fichte, Schelling, Hegel), le coordinate essenziali che hanno reso possibile la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel sono già presenti nella *Critica della ragion pura* di Kant. In primo luogo, come sinteticamente osservato da Dieter Henrich, «la motivazione filosofica di Kant non era identica a ciò che egli considerava essere la motivazione originaria del filosofare»;¹¹ la motivazione originaria del filosofare è di ordine metafisico, fornire cioè una spiegazione della totalità della realtà noumenica. Si tratta dunque di una motivazione illusoria, in quanto prescrive un compito impossibile. Al contrario, Kant vuole realizzare una critica di ogni possibile metafisica. La sua impresa è quindi necessariamente posteriore: affinché si possa dare una critica della metafisica, deve già essere data una metafisica originaria; affinché si possa smascherare l'«illusione trascendentale» della metafisica, questa illusione deve essere presupposta. In questo preciso senso, Kant è stato «l'inventore della storia filosofica della filosofia».¹²

Ci sono condizioni dello sviluppo della filosofia che non possono essere aggirate, e cioè: *non si può pervenire direttamente alla verità*, non si può cominciare con essa, quindi la filosofia sorge di necessità con le illusioni metafisiche. Il cammino che dall'illusione porta alla critica dell'illusione è il nocciolo della filosofia. Ciò significa che la filosofia ha successo (è «vera») non quando offre una spiegazione veritativa della totalità dell'essere, bensì quando riesce a rendere conto efficacemente delle illusioni, cioè quando, oltre a spiegare perché le illusioni sono tali, mostra perché esse sono strutturalmente necessarie, inevitabili, non accidentali. Quindi il «sistema» della filosofia non è più una struttura ontologica estrapolabile direttamente dalla realtà, ma «un sistema puro, completo, di tutte le asserzioni e prove metafisiche».¹³ La prova della natura illusoria delle proposizioni metafisiche è che esse generano di necessità delle antinomie (conclusioni contraddittorie), e, siccome la metafisica cerca di sfuggire alle antinomie che emergono quando pensiamo i concetti metafisici ultimi, il «sistema» della filosofia critica abbraccia la serie completa – e quindi autocontraddittoria, «antinomica» – dei concetti e delle proposizioni metafisiche: «solo chi riesce a guardare attraverso l'illusione della metafisica può sviluppare il più coerente e consistente sistema metafisico, perché anche un sistema metafisico coerente è contraddittorio»,¹⁴ vale a dire, precisamente, *incoerente*. Il «sistema» critico è la struttura a priori di tutti gli «errori» possibili/pensabili

nella loro necessità immanente: ciò che cogliamo alla fine non è la Verità che rimuove/supera le illusioni che la precedono; la sola verità è l'edificio inconsistente delle interconnessioni logiche di tutte le possibili illusioni... non è forse questo ciò che Hegel ha mostrato nella *Fenomenologia* (e, su un piano differente, nella *Logica*)? L'unica (ma fondamentale) differenza con Kant è che per il secondo questo processo «dialogico» della verità, come critica dell'illusione che la precede, appartiene alla sfera della nostra conoscenza e non concerne la realtà noumenica, che rimane esterna e indifferente a essa, mentre per Hegel il *locus* proprio di questo processo è la Cosa stessa.

Com'è noto, Schopenhauer paragona Kant «a un uomo che a un ballo in maschera danza tutta la sera con una donna travestita e pensa di aver fatto una conquista, finché, al termine, quella donna depone la maschera e si fa riconoscere come sua moglie»¹⁵ (che è poi quanto accade nel *Fledermaus* di Johann Strauss). Nel paragone di Schopenhauer, ovviamente, la bella mascherata è la filosofia e la moglie è il cristianesimo: la critica radicale di Kant, infatti, non sarebbe altro che un nuovo tentativo di difendere la religione attraverso una falsa trasgressione. E se, tuttavia, ci fosse più verità nella maschera che nel volto reale sottostante? E se questo gioco critico cambiasse radicalmente la natura della religione, tanto che Kant avrebbe finito per minare ciò che era sua intenzione proteggere? Forse quei teologi cattolici che nella critica di Kant ravvisarono la catastrofe originaria del pensiero moderno, che avrebbe aperto la strada al liberalismo e al nichilismo, avevano in effetti ragione?

La «radicalizzazione» fichtiana di Kant è l'anello più problematico nella catena degli idealisti tedeschi: Fichte è stato ed è tuttora bollato, perfino ridicolizzato, come un «idealista soggettivo», solipsista e mezzo pazzo. (Non sorprende che nella tradizione analitica anglosassone Kant sia il solo idealista tedesco a essere preso sul serio; con Fichte entriamo nel campo della speculazione oscura). Essendo egli il meno popolare dei quattro, è necessario uno sforzo estremo per arrivare al vero nucleo del suo pensiero, alla sua «intuizione fondamentale» (*Fichtes Grundeinsicht* è il titolo di uno studio di Dieter Henrich su Fichte). Tuttavia, la sua opera vale la fatica: come accade con tutti i pensatori realmente grandi, una corretta comprensione della sua opera rivela un'insuperata descrizione della struttura profonda della soggettività interessata.

Il pensiero di Schelling dev'essere diviso in due fasi, l'iniziale «filosofia dell'identità» e la tarda «filosofia della rivelazione»; e, come spesso accade, la vera conquista di Schelling avviene tra queste due fasi, nel breve periodo tra il 1805 e il 1815, quando partorì i suoi due capolavori assoluti, il trattato sulla libertà umana e le tre versioni del manoscritto delle «età del mondo». Qui viene svelato un universo

interamente nuovo: l'universo delle pulsioni prelogiche, l'oscuro «fondamento dell'Essere» che abita anche nel cuore di Dio come ciò che è «in Dio più che Dio stesso». Per la prima volta nella storia del pensiero umano, l'origine del Male non viene fatta risalire alla Caduta dell'umanità da Dio, ma a una divisione nel cuore di Dio stesso.

In Schelling la fondamentale figura del Male non è lo Spirito opposto alla Natura, ma lo Spirito immediatamente materializzato nella Natura come non naturale, come una mostruosa distorsione dell'ordine naturale, dagli spiriti maligni e i vampiri fino ai prodotti aberranti delle manipolazioni tecnologiche (cloni, ecc.). La Natura in sé è Bene, in essa il fondamento maligno è per definizione sempre subordinato al Bene: «in ogni stadio della natura prima della comparsa dell'uomo il fondamento è subordinato all'esistenza; in altre parole, la volontà di sé del particolare è necessariamente subordinata alla volontà universale del tutto. Quindi, la volontà di sé di ogni animale individuale è di necessità subordinata alla volontà della specie, che contribuisce all'armonia dell'intera natura».16 Quando, con la comparsa dell'uomo, il fondamento dell'esistenza è legittimato ad agire per proprio conto affermandosi in modo egoistico, ciò non significa solo che esso afferma sé stesso *contro* l'amore divino, l'armonia del tutto, la volontà universale (non egoistica), ma anche che esso si afferma *nella forma stessa del suo opposto*. L'orrore della condizione umana è che, in essa, il Male diventa radicale: non più semplice male egoistico, ma Male mascherato da (che appare come) universalità, come avviene in modo esemplare nel totalitarismo politico, in cui un particolare attore politico si presenta come l'incarnazione diretta della Volontà universale e della Libertà dell'umanità.17

In nessun altro luogo la differenza tra il pensiero di Hegel e la tarda filosofia di Schelling è più tangibile di quanto lo sia a proposito della questione del cominciamento: mentre Hegel inizia con il concetto più elementare di essere (che, nella sua astrazione, nella sua mancanza di determinazioni, equivale al nulla), la «filosofia negativa» di Schelling (che rimane parte del suo sistema, ma viene integrata dalla filosofia «positiva»), sebbene inizi anch'essa con l'affermazione di una negazione, di un vuoto, pone questo vuoto come forza affermativa del desiderio della volontà: «ogni inizio risiede in una mancanza; la potenza più profonda alla quale tutto è attaccato, è il Non-essente, e questo è la fame di essere».18 Passiamo dal dominio della logica e dei suoi concetti a priori al dominio della vita reale, il cui punto di partenza è un desiderio, la «fame» che il vuoto ha di essere riempito da un essere reale positivo. Quindi la critica che Schelling muove a Hegel è che, per passare veramente dall'essere/nulla al divenire reale che risulti in «qualcosa» di positivo, il «nulla» con cui cominciamo

deve essere un «nulla vivente», il vuoto di un desiderio che esprime la volontà di generare o di afferrare qualche contenuto.

L'interpretazione che Henrich dà dell'idealismo tedesco è enigmatica, in quanto egli minimizza sistematicamente il ruolo di Schelling, specialmente dello Schelling della fase centrale, quello dello *Freiheitschrift* e delle *Weltalter*, il quale più di chiunque altro ha esplorato a fondo ciò che Henrich indica come il problema centrale di Fichte (e dell'idealismo tedesco), vale a dire il problema dello «spinozismo della libertà»: come pensare il *Fondamento della Libertà*, un Fondamento trans-soggettivo della soggettività che non solo non limiti la libertà umana ma letteralmente la fondi? La risposta di Schelling nella *Freiheitschrift* è il Fondamento stesso: la libertà umana è resa possibile dalla distinzione, in Dio medesimo, tra il Dio esistente e il suo Fondamento, ciò che in Dio non è ancora pienamente Dio. Questo spiega l'unicità di Schelling, anche in relazione a *Giudizio ed essere* di Hölderlin: come il tardo Fichte (per quanto, com'è ovvio, in modo totalmente diverso), Schelling giunge al Fondamento trans-soggettivo della libertà soggettiva, ma per Hölderlin (e Fichte) questo ordine trans-soggettivo dell'Essere (o Vita divina) è pienamente Uno, preriflessivo, indivisibile, persino non identico a sé stesso (perché l'identità con sé stessi implicherebbe già la distanza formale di un termine da sé); solo Schelling ha introdotto un divario radicale, un'instabilità, un disaccordo, in questo stesso Fondamento pre-soggettivo/pre-riflessivo. Nel suo tentativo speculativo più ardito, nei *Weltalter*, Schelling prova a ricostruire (a «narrare») in questo modo l'emergere del *logos*, del discorso articolato, fuori dal Fondamento prelogico: il *logos* è un tentativo di risolvere l'impasse debilitante di tale Fondamento. È per questo che i due veri vertici dell'idealismo tedesco sono lo Schelling del periodo intermedio e l'Hegel maturo, in quanto entrambi hanno fatto ciò che nessun altro ha osato fare, e cioè introdurre un vuoto nel Fondamento stesso.

Il celebre frammento di Hölderlin *Giudizio ed essere* merita di essere ancora menzionato, soprattutto perché in esso è stata spesso individuata l'indicazione di una «realtà alternativa», di un cammino diverso che l'idealismo tedesco potrebbe aver intrapreso per sfuggire alle incoerenze del pensiero kantiano. La sua premessa di fondo è che l'autocoscienza soggettiva si sforza di superare l'unità con l'Essere/l'Assoluto/Dio irrimediabilmente perduta a causa della «partizione originaria» [*Ur-Theilung*], l'attività discorsiva del «giudizio» [*Urteil*]:

Essere [*Seyn*]. Esprime l'unione [*Verbindung*] di soggetto e oggetto. Laddove soggetto e oggetto sono assolutamente e non solo parzialmente unificati [*vereinigt*], al punto che non può essere effettuata nessuna partizione senza violare l'essenza [*Wesen*] di ciò che deve essere separato [*getrennt*], qui e in nessun altro luogo si può parlare di un *essere in assoluto*, come accade nell'intuizione intellettuale.

Non dobbiamo però confondere [verwechselt] questo essere con l'identità. Se dico: Io sono Io, il soggetto (Io) e l'oggetto (Io) non sono unificati in modo tale da non poter essere operata alcuna separazione senza che venga violata l'essenza di ciò che deve essere separato; al contrario l'Io è possibile solo in virtù di questa separazione dell'Io dall'Io. Come posso dire: Io!, senza autocoscienza? Ma come è possibile l'autocoscienza? È possibile per il fatto che mi contrappongo a me stesso, mi separo da me stesso e nonostante questa separazione mi conosco come me stesso nell'opposto. Ma in che senso dico come me stesso? Posso, anzi devo pormi questa domanda; l'Io è infatti contrapposto a se stesso da un altro punto di vista [Rücksicht]. L'identità non è quindi un'unificazione di oggetto e soggetto che avviene in modo assoluto; dunque l'identità non è = all'assoluto.

Giudizio. Nel senso più alto e rigoroso è separazione originaria dell'oggetto e del soggetto intimamente unificati nell'intuizione intellettuale, quella separazione che sola rende possibili oggetto e soggetto, l'originaria partizione [Ur-Teilung]. Nel concetto di partizione [Theilung] è già insito il concetto del rapporto [Beziehung] reciproco dell'oggetto e del soggetto fronteggiandosi, e nello stesso tempo è necessariamente presupposto l'intero, di cui oggetto e soggetto sono parti. «Io sono Io» è l'esempio più calzante di questo concetto di partizione originaria in quanto partizione originaria *teoretica*, dal momento che nella partizione originaria pratica l'Io si oppone al non-Io, non a se stesso.

Come coscienza mediata e immediata, realtà e possibilità sono distinte. Se penso un oggetto [Gegenstand] come possibile, non faccio che riprodurre quella coscienza precedente grazie alla quale esso era reale. Non si dà per noi alcuna possibilità di pensare ciò che non è già stato reale. Per tale motivo anche per gli oggetti della ragione, giacché non si presentano mai nella coscienza come ciò che dovrebbero essere, non vale affatto il concetto di possibilità, ma solo quello di necessità. Il concetto di possibilità vale per gli oggetti dell'intelletto, quello di realtà per gli oggetti della percezione e dell'intuizione.¹⁹

Il punto di partenza di Hölderlin è il divario tra (l'impossibile ritorno a) la tradizionale unità organica e la moderna libertà riflessiva: in quanto soggetti finiti, discorsivi, autocoscienti, siamo espulsi dall'unità con il tutto dell'essere, a cui nondimeno bramiamo di ritornare, senza tuttavia voler sacrificare la nostra indipendenza; come possiamo superare questo divario? La sua risposta è ciò che lui chiama il «percorso eccentrico»: la divisione tra sostanza e soggettività, tra Essere e riflessione, è insormontabile, e la sola riconciliazione possibile è una riconciliazione *narrativa*, in cui il soggetto racconta la storia del suo interminabile oscillare tra i due poli. Se il contenuto rimane non riconciliato, *la riconciliazione avviene nella forma narrativa stessa*, contrariamente all'affermazione logica dell'identità del soggetto (Io = Io), in cui è la forma (la divisione, il raddoppiamento degli «io») a minare il contenuto (l'identità).

La soluzione prospettata da Hölderlin deve essere situata nel contesto culturale di appartenenza e considerata come una delle tre vie percorse per risolvere il medesimo problema: il divario tra autonomia soggettiva e Intero organico che caratterizza la modernità. Le altre due sono quelle proposte da Schiller e da Schlegel. Per Schiller la vita umana libera all'interno del rapporto tra natura e cultura è possibile solo se essa raggiunge quel tipo di organizzazione interna, di determinazione interiore, o di armonia delle parti che è

caratteristica sia della bellezza naturale sia di quella artistica. In un bell'oggetto naturale troviamo, per così dire, «la persona della cosa»; sentiamo «lo spontaneo consenso della cosa alla sua tecnica» e «una regola che è contemporaneamente seguita e data dalla cosa». Il bello di natura è dunque un modello del libero consenso di un individuo al valore di un repertorio sociale o di uno stile di vita. Schlegel, al contrario, cerca di promuovere una sorta di libertà imperfetta ma pur sempre energica nell'attività continua, ironica, arguta, autocorreggentesi che caratterizza la poesia romantica: una sorta di dedizione all'eterna inquietezza. È facile vedere come queste posizioni formino una specie di triangolo: Schiller-Schlegel-Hölderlin. Schiller crede nell'integrazione del soggetto nell'ordine organico sostanziale: l'individualità libera può apparire interamente nella bellezza naturale e nell'arte; Schlegel afferma la forza della soggettività come costante turbamento di ogni armonia sostanziale (possiamo sostenere che, nell'idealismo tedesco, questa opposizione si ripete nella differenza tra Schelling e Fichte: la positività dell'*Ur-Grund* che precede la riflessione contro l'«eterna inquietezza» della soggettività).

Hegel occupa qui una quarta posizione: ciò che Hegel aggiunge a Hölderlin è una trasposizione puramente formale del divario tragico che separa il soggetto riflettente dall'Essere pre-riflessivo in questo stesso Essere. Fatto ciò, il problema si volge nella propria soluzione: è la nostra stessa separazione dall'Essere assoluto che ci unisce a esso, dal momento che questa separazione è immanente all'Essere assoluto stesso. Già in Hölderlin la separazione è raddoppiata, si rapporta a sé: la partizione fondamentale non è quella tra Soggetto e Oggetto, ma tra separazione (di Soggetto e Oggetto) e unità. Dobbiamo quindi integrare la formula dell'«identità di identità e non-identità» con «separazione di separazione e non-separazione ». Una volta compiuto questo passo, l'Essere quale inaccessibile Fondamento pre-riflessivo scompare; più precisamente, esso si rivela come la fondamentale categoria riflessiva, come il risultato di una separazione che si rapporta a sé stessa: l'Essere emerge quando la separazione separa sé da sé stessa. O, per metterla in termini hölderliniani, la narrazione non è solo l'atto del soggetto che fa fronte alla propria separazione dall'Essere, essa è al contempo la storia di sé che l'Essere racconta a sé stesso. La perdita integrata dalla narrazione è inscritta nell'Essere stesso. Il che significa che l'ultima distinzione su cui Hölderlin insiste, quella tra intuizione intellettuale (l'accesso immediato all'Essere, l'unità diretta del soggetto con esso) e il percorso narrativo «eccentrico» (che media l'accesso all'Essere attraverso la riconciliazione narrativa) deve venir meno: la narrazione fa già il lavoro dell'intuizione intellettuale, quello di unirci all'Essere. O, in

termini più paradossali: la relazione comune tra i due concetti deve essere rovesciata. È l'intuizione intellettuale, che è solo una categoria riflessiva, a separarci dall'Essere proprio nel realizzare l'unità immediata del soggetto con l'Essere, mentre il percorso narrativo rende immediatamente la vita dell'Essere stesso:

«Il Vero è l'Intero» significa che non dobbiamo guardare al processo dell'automanifestazione come a una privazione dell'Essere originario. E nemmeno dobbiamo guardare a esso solo come un'ascesa verso il punto più alto. Il processo è già il punto più alto. [...] Il *soggetto* per Hegel non è [...] che il rapporto attivo con sé stesso. Nel soggetto non vi è nulla che sostenga la propria autoreferenzialità, c'è *solo* l'autoreferenzialità. Per questo c'è solo il processo e nulla che lo sostenga. I modelli filosofici e metaforici come quelli dell'«emanazione» (neoplatonismo) o l'«espressione» (spinozismo) presentano la relazione tra infinito e finito in un modo che non riesce a caratterizzare ciò che è il processo (l'automanifestazione).²⁰

È quindi Hölderlin, e non Hegel, che qui rimane metafisico, in quanto ancorato al concetto di un Fondamento pre-riflessivo accessibile attraverso l'intuizione intellettuale. Ciò che è veramente metafisico è la presupposizione di un Essere sostanziale che stia al di là del processo di (auto)differenziazione. (Per la stessa ragione – come possiamo vedere nell'ultimo paragrafo del frammento – Hölderlin subordina la possibilità all'attualità). È per questo che Hegel si appropria della soluzione dell'*Iperione* di Hölderlin (ciò che, nella realtà, non può essere riconciliato viene riconciliato in seguito, attraverso la sua ricostruzione narrativa) contro Hölderlin stesso: in un chiaro parallelo con la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, Hölderlin vede la soluzione in una narrazione che ricostruisca retroattivamente il «percorso eccentrico» (quello dell'oscillazione permanente tra la perdita del Centro e i ripetuti e falliti tentativi di riconquistare l'immediatezza del Centro) come processo di maturazione, di educazione spirituale. Questa soluzione non comporta un costruttivismo discorsivo (in base al quale la consistenza della nostra realtà è determinata da un *après-coup* narrativo), ma una ben più radicale posizione hegeliana: mentre il costruttivismo discorsivo può essere letto come una forma di trascendentalismo linguistico neokantiano (quello sostenuto da Gadamer quando dice – parafrasando la tesi heideggeriana «il linguaggio è la casa dell'essere» – che «l'essere di tutto quel che può esser compreso è linguaggio», cioè l'orizzonte della comprensione sostenuto dal linguaggio è l'orizzonte trascendentale fondamentale del nostro approccio all'essere), poiché si concentra sul fatto che ciò che viviamo come «realtà» è già sempre mediato/costruito dal linguaggio, la soluzione di Hölderlin sposta l'angolo visuale sul modo in cui (come ha scritto Lacan) *il significante stesso precipita nel reale*, e cioè sul modo in cui il significante (la narrativizzazione) interviene nel reale dando luogo alla risoluzione di un antagonismo positivo.

Hegel rimane dunque il culmine dell'intero movimento

dell'idealismo tedesco: i quattro pensatori non stanno sullo stesso piano, sono tre più uno. Ma perché? Cosa rende unico Hegel? Uno dei modi di circoscriverne l'unicità è di usare il concetto lacaniano di «mancanza nell'Altro» che, nel caso di Hegel, indica una mediazione epistemologica-ontologica che non ritroviamo negli altri tre idealisti: la figura più elementare di rovesciamento dialettico consiste nel trasporre un ostacolo epistemologico nella cosa stessa, quale suo fallimento ontologico (ciò che ci appare come incapacità soggettiva di conoscere la cosa indica una frattura nella cosa stessa, e così il fatto di non riuscire a raggiungere la piena verità è l'indicatore della verità). La premessa del presente libro è che questa «intuizione fondamentale» di Hegel non ha assolutamente perso oggi la sua potenza; che è ben più radicale (e una minaccia ben più grande per il pensiero metafisico) di tutte le topiche anti-totalità (per esempio la triade contingenza-alterità-eterogeneità) messe insieme.²¹

Possiamo ben immaginare una versione genuinamente oscena della celebre barzelletta «Gli aristocratici», che sbaragli facilmente tutte le volgarità che, nella storia originale, sono attribuite a una famiglia i cui membri vomitano, defecano, fornicano e si umiliano a vicenda in ogni modo possibile. Quando viene chiesto loro di recitare, essi impartiscono all'agente cinematografico un breve corso di pensiero hegeliano, discutendo del vero significato di negatività, di superamento, di Sapere assoluto, e così via. Allorché lo sbigottito agente chiede il nome del loro strano spettacolo, questi rispondono con entusiasmo: «I perversi»! Infatti, per parafrasare lo slogan del buon vecchio Brecht «Cos'è mai rapinare una banca, in confronto a fondare una banca?»: cos'è mai l'effetto disturbante di una famiglia i cui membri si defecano in bocca l'un l'altro in confronto a quello provocato da un autentico rovesciamento dialettico?²²

Tuttavia, lo scopo di *Meno di niente* non è semplicemente (o non così semplicemente) quello di tornare a Hegel, ma piuttosto quello di ripetere Hegel (nel radicale senso kierkegaardiano). Nell'ultimo decennio, il lavoro teoretico della troika a cui appartengo (insieme a Mladen Dolar e Alenka Zupancić) ha avuto l'asse Hegel-Lacan come suo «indecostruibile» punto di riferimento: qualsiasi cosa facessimo, l'assioma di base era che leggere Hegel attraverso Lacan (e viceversa) costituiva il nostro orizzonte insuperabile. Di recente, tuttavia, sono apparse delle limitazioni a questo orizzonte: nel caso di Hegel, la sua incapacità di pensare la ripetizione pura e di tematizzare la singolarità di ciò che Lacan chiamava *objet a*; nel caso di Lacan, il fatto che la sua opera si sia conclusa con un'apertura incoerente: il *Seminario XX (Ancora)* rappresenta il suo risultato più alto ma anche la sua impasse finale; negli anni che seguirono escogitò disperatamente diverse vie d'uscita (il *sinthome*, i nodi...), che però fallirono tutte. E allora, a che

punto siamo oggi?

La mia scommessa è stata (ed è) che, attraverso la loro interazione (leggere Hegel attraverso Lacan e viceversa), la psicanalisi e la dialettica hegeliana si redimano vicendevolmente, perdano la loro pelle usuale ed emergano in una nuova e inattesa forma. Il motto del libro avrebbe ben potuto essere l'affermazione di Alain Badiou secondo cui «l'antifilosofo Lacan è una condizione della rinascita della filosofia. Una filosofia è oggi possibile, a condizione di essere compossibile con Lacan».²³ Guy Lardreau ha sostenuto la stessa cosa riguardo allo spazio etico-politico quando ha scritto che Lacan «è il solo che oggi pensa, il solo che non mente mai, *le chasse-canaille* [il cacciatore di canaglie]». Le «canaglie» qui sono quelli che diffondono un'apparenza di liberazione che non fa che mascherare la realtà della perversione capitalista, ossia, per Lardreau, pensatori come Lyotard e Deleuze, e, per noi, molti altri. Ciò che accomuna Badiou e Lardreau è l'idea che si debba pensare attraverso Lacan, andare più in là di dove si è spinto lui, e che l'unico modo per farlo è passare per Lacan stesso. La posta di questa diagnosi è chiaramente politica: Lacan ha svelato le illusioni sulle quali poggia la realtà capitalista come anche le sue false trasgressioni, ma il risultato finale della sua indagine è che siamo condannati a essere dominati: il Padrone è l'ingrediente costitutivo dell'ordine simbolico, e così i tentativi di superare il dominio possono solo generare nuove figure del Padrone. Il grande compito per quelli che sono pronti a passare attraverso Lacan è dischiudere lo spazio per una rivolta che non sia sussunta in una qualche variante del discorso del Padrone. Lardreau, insieme a Christian Jambet, tentò inizialmente di sviluppare quest'apertura concentrandosi sul legame tra dominio e sessualità: dal momento che non c'è sessualità senza una relazione di dominio, qualsiasi progetto di «liberazione sessuale» finisce per generare nuove forme di dominio, o, come avrebbe detto Kafka, la rivolta non è una gabbia in cerca di un uccello, ma un uccello in cerca di una gabbia. Basandosi su quest'idea che una rivolta debba essere interamente desessualizzata, Lardreau e Jambet delinearono la figura ascetico-maoista-lacaniana dell'«angelo» come agente di emancipazione radicale. Tuttavia, messi di fronte alla violenza distruttrice della Rivoluzione culturale e in special modo del regime dei Khmer rossi in Kampuchea, essi abbandonarono qualsiasi idea di emancipazione radicale nell'ambito delle relazioni sociali e abbracciarono la posizione scissa in due di sostenere, in politica, il male minore e, nell'intimo del soggetto, il bisogno di una rivoluzione spirituale: in politica dovremmo essere modesti accettando semplicemente che alcuni Padroni sono meglio di altri e che la sola rivolta possibile è una rivolta spirituale interiore.²⁴ Il presente libro rifiuta questa spiritualizzazione della rivolta e rimane fedele al

progetto originario di Badiou di un'emancipazione radicale che passi attraverso Lacan.

Parte prima

Il drink prima

Capitolo primo

«*Far vacillare le parvenze*»

Ciò che non può essere detto dev'essere mostrato

La celebre proposizione conclusiva del *Tractatus* di Wittgenstein – «di ciò di cui non si può parlare si deve tacere»¹ – comporta un ovvio paradosso: essa contiene una proibizione superflua, relativa cioè a qualcosa che è in sé già impossibile. Questo paradosso riproduce fedelmente l'atteggiamento predominante nei riguardi della rappresentazione estetica dell'Olocausto: non si deve fare perché non si può fare. Le origini ispano-cattoliche di Jorge Semprún giocano un ruolo cruciale nel rovesciamento di questa proibizione da lui operato: per Semprún non è la finzione poetica, ma il documentario prosaico che è impossibile dopo Auschwitz. Secondo Elie Wiesel, al contrario, non ci può essere alcun romanzo sull'Olocausto: qualsiasi testo che affermi di essere tale o non riguarda realmente l'Olocausto o non è un romanzo. Respingendo questa pretesa che la letteratura e l'Olocausto siano incommensurabili, Semprún sostiene che l'Olocausto può essere rappresentato *solo* dall'arte: a essere falsa non è l'estetizzazione dell'Olocausto, bensì la sua riduzione a oggetto di un resoconto documentaristico. Ogni tentativo di «riprodurre i fatti» in modo documentaristico neutralizza l'impatto traumatico degli eventi descritti, o come scrisse Lacan, un altro cattolico ateo: la verità ha la struttura della finzione. Quasi nessuno è in grado di sopportare, e tanto meno trarre piacere, da un film *snuff* che mostri torture e uccisioni reali, ma molti possono goderne come finzione: quando la verità è troppo traumatica per essere affrontata direttamente, può solo essere accettata sotto forma di una finzione. Claude Lanzmann aveva ragione di dire che, se si fosse imbattuto casualmente in un filmato che documentasse l'uccisione di prigionieri a Auschwitz, l'avrebbe immediatamente distrutto. Un tale documentario sarebbe osceno, oltre che irrispettoso nei confronti delle vittime. Considerato da questa angolatura, il piacere della finzione estetica non è una semplice forma di escapismo, ma una maniera di affrontare un ricordo traumatico: è un meccanismo di sopravvivenza.

Ma come possiamo sfuggire al pericolo che il piacere estetico generato dalla finzione obliteri il trauma vero e proprio dell'Olocausto? Un minimo di sensibilità estetica sarebbe sufficiente a

riconoscere l'inautenticità di un romanzo epico sull'Olocausto che si presentasse nello stile magniloquente del realismo psicologico del diciannovesimo secolo: l'universo di questi romanzi, la prospettiva da cui sono scritti, appartiene all'epoca storica che precede l'Olocausto. Anna Achmatova dovette affrontare un problema simile quando, nell'Unione Sovietica degli anni Trenta, tentò di rappresentare l'atmosfera del terrore stalinista. Nelle sue memorie, descrive un episodio avvenuto all'acme delle purghe staliniane, mentre stava aspettando, in coda assieme a molti altri fuori dalla prigione di Leningrado, di conoscere il destino di suo figlio Lev, che era stato arrestato:

Una volta qualcuno mi «riconobbe». Allora una donna dalle labbra livide che stava dietro di me e che, sicuramente, non aveva mai sentito il mio nome, si riscosse dal torpore che era caratteristico di noi tutti e mi domandò in un orecchio (lì tutti parlavano sussurrando): «Ma questo lei può descriverlo?» E io dissi: «Posso». Allora una sorta di sorriso scivolò lungo quello che un tempo era stato il suo volto."²

A quale tipo di descrizione si allude qui? Certamente non a una descrizione realistica della situazione, ma a una descrizione che estragga dalla realtà opaca la sua forma interiore, nello stesso modo in cui, nella musica atonale, Schönberg ha estratto la forma interiore del terrore totalitario. A questo livello, la verità non è più qualcosa che dipende dalla riproduzione fedele dei fatti. Dobbiamo introdurre qui la differenza tra verità (fattuale) e veridicità: ciò che rende veritiero il racconto di una donna stuprata (o qualsiasi altra narrazione di un trauma) è proprio la sua inattendibilità fattuale, la sua confusione, la sua incoerenza. Se la vittima fosse in grado di raccontare la propria esperienza di dolore e umiliazione in modo chiaro, con tutti i dettagli disposti in un coerente ordine espositivo, proprio tale qualità del racconto ci renderebbe sospettosi. Lo stesso vale per l'inattendibilità delle testimonianze orali dei sopravvissuti all'Olocausto: un testimone capace di esporre nitidamente la sua esperienza nel campo di concentramento si squalificherebbe da solo. In termini hegeliani, il problema è in questo caso parte integrante della soluzione: è proprio il carattere difettoso dell'esposizione dei fatti resa dal soggetto traumatizzato a deporre a favore della sua veridicità, dal momento che le incoerenze segnalano che il contenuto ha contaminato la forma stessa del racconto.³

Qui abbiamo a che fare, ovviamente, con il divario tra il contenuto enunciato e la posizione soggettiva dell'enunciazione. Gilbert K. Chesterton scrisse a proposito di Nietzsche che questi «col predicare l'egoismo lo negava»: «Predicare una cosa è darla. Prima, gli egoisti chiamano la vita una guerra senza quartiere, e poi essi stessi si prendono il più gran fastidio possibile per esercitare il nemico alla guerra. Chi insegna l'egoismo pratica evidentemente l'altruismo».⁴ Il mezzo qui non è il messaggio, ma piuttosto il contrario: proprio il

mezzo che usiamo – l'universale intersoggettività del linguaggio – pregiudica il messaggio. Non si tratta quindi di denunciare la posizione particolare di enunciazione che sostiene l'universale contenuto enunciato (per esempio il soggetto bianco, agiato e maschio che proclama l'universalità dei diritti umani). È ben più importante svelare l'universalità che sostiene, e potenzialmente mina, la rivendicazione particolare. Il caso estremo, come notava Bertrand Russell, è quello del solipsista che tenta di convincere gli altri che esiste solamente lui. Possiamo estendere questo argomento al problema della tolleranza o dell'intolleranza? Forse non del tutto, per quanto predicare la tolleranza comporti un tranello simile: (presup)pone infatti il proprio presupposto (e cioè il soggetto profondamente «infastidito» dal Prossimo) e quindi non fa che riaffermarlo. Paul Claudel non ha forse colto nel segno con la sua celebre risposta a Jules Renard: «*Mais la tolérance? Il y a des maisons pour ça!*»⁵ (une maison de tolerance è un'espressione francese per «bordello»)? E in egual misura, come al solito, Chesterton con la sua altrettanto celebre battuta «la tolleranza è la virtù dell'uomo senza convinzioni»?

La lezione estetica di questo paradosso è chiara. L'orrore dell'Olocausto non può essere rappresentato; ma questo eccesso del contenuto rappresentato rispetto alla sua cornice rappresentativa deve contaminare la forma estetica stessa. Ciò che non può essere *descritto* deve essere *inscritto* nella forma artistica come sua inquietante distorsione. Forse a questo punto uno sguardo al *Tractatus* di Wittgenstein può di nuovo aiutarci. Secondo il *Tractatus*, il linguaggio può rappresentare la realtà grazie al fatto che condivide con essa una forma logica.

4.121. La proposizione non può rappresentare la forma logica: questa si specchia in essa. Ciò che si specchia nel linguaggio, il linguaggio non lo può rappresentare. Ciò che nel linguaggio *si* esprime, non lo possiamo esprimere *noi* con il linguaggio. La proposizione *mostra* la forma logica della realtà. La pone dinanzi agli occhi.⁶

Sappiamo che il dipinto di un tramonto può rappresentare il suo oggetto perché sia il dipinto che il tramonto condividono una «forma pittorica» simile. Allo stesso modo, una proposizione e ciò che essa rappresenta condividono una «forma logica» simile: una proposizione descrive un fatto e, proprio come di un fatto possono essere analizzate le circostanze indipendenti, essa può essere scomposta in proposizioni elementari indipendenti. Wittgenstein traccia qui una distinzione tra dire e mostrare: mentre una proposizione dice che tal fatto è così e così, essa mostra la forma logica grazie alla quale il medesimo fatto è così e così. Il risultato di questa distinzione è che possiamo pronunciarci solo riguardo a fatti che esistono nel mondo; non si può parlare della forma logica, la si può solo mostrare: «4.1212. Ciò che si

può mostrare non si può dire».7 Se leggiamo questa proposizione insieme a quella finale («Di ciò di cui non si può parlare si deve tacere»), la conclusione è che ciò di cui non possiamo parlare possiamo invece mostrarlo, e cioè renderlo in modo diretto nella/con la forma stessa del parlare. In altri termini, il «mostrare» di Wittgenstein deve essere inteso non solo in un senso mistico, ma come intrinseco al linguaggio, come la forma del linguaggio. Torniamo al nostro esempio del trauma: non possiamo parlarne o descriverlo in modo diretto, ma l'eccesso traumatico può nondimeno essere «mostrato» nella distorsione del nostro discorso sul trauma, nelle sue ripetizioni ellittiche e in altre deformazioni. Nel romanzo *Le grand voyage*, Semprún inaugurò proprio una forma di questo genere: una «forma logica» di narrazione che fosse adeguata al trauma dell'Olocausto mediante il «mostrare» ciò che non può essere direttamente descritto.8

Il romanzo di Semprún è ambientato in un affollato e squallido vagone merci che trasporta centoventi partigiani da Compiègne a Buchenwald; Gérard, il narratore in prima persona della storia, è uno di questi prigionieri. Il racconto si sofferma solo fugacemente sulle vicende del vagone merci: in bruschi passaggi temporali la narrazione di Gérard balza indietro e in avanti dai tempi che precedono la guerra al momento della liberazione nel 1945, fino a due, tre, sedici, o a un non meglio precisato numero di anni più tardi. Questi salti sono resi come momenti di un flusso di coscienza frammentato; mentre subisce nel presente il calvario del viaggio, Gérard ricorda («*re-members*») e immagina il futuro («*fore-members*»), dal momento che quest'esperienza ha mandato in frantumi il suo io. Dettagli della sua vita passata, presente e futura scorrono attraverso la sua mente come correnti multiple di un flusso inarrestabile: egli è simultaneamente un partigiano nella resistenza francese, un prigioniero dei tedeschi deportato, e un sopravvissuto a Buchenwald. Rimodellando la coscienza di Gérard come punto di intersezione di tre zone temporali, Semprún rappresenta la fluida ordalia senza tempo del prigioniero del campo di concentramento che ha smarrito l'ordine cronologico della propria vita, il passaggio da uno ieri attraverso un oggi in direzione di un domani.

Il tema della «morte del soggetto», della sua dispersione in un pandemonio di linee narrative conflittuali e frammentate, è di norma visto come un prodotto di riflessioni artistiche elitarie, attinenti a una sfera separata dalle preoccupazioni reali della gente reale. Il risultato davvero unico di Semprún è l'aver stabilito un legame tra questa rivoluzione modernista nella scrittura e la nostra più traumatica esperienza storica. Il vero centro di *Le grand voyage* non è ciò che effettivamente è accaduto sulla via per Buchenwald, ma la maniera in

cui un evento così terribile può condizionare l'identità stessa del soggetto: la forma elementare della sua realtà è infranta, il soggetto non avverte più sé stesso come parte di una corrente storica continua che trascorre dal passato verso il futuro. La sua esperienza permane invece in una sorta di eterno presente in cui presente, passato e futuro, realtà e fantasia, interagiscono direttamente. Nella sua teoria della relatività, Einstein propone di interpretare il tempo come una quarta dimensione spaziale in cui il passato e il futuro sono entrambi «ora», già qui; a causa della nostra percezione limitata non possiamo scorgerci, ma riusciamo solo a vedere il presente. Nel romanzo di Semprún, è come se, dopo aver attraversato l'incubo della vita in un campo di concentramento, la nostra percezione si ampliasse e potessimo abbracciare tutte e tre le dimensioni del tempo simultaneamente: il tempo diventa spazio offrendoci l'inquietante libertà di muoverci indietro e in avanti lungo di esso, proprio come se gironzolassimo in un campo aperto e passato e futuro fossero vie alternative da prendere a piacimento. Tuttavia c'è un prezzo da pagare per questa libertà, un punto cieco in questo campo di tempo spazializzato: possiamo vedere tutto eccetto il presente del campo stesso. Questo presente proibito è ovviamente la morte; sopravvivere a Buchenwald non equivale a essere rimasti intatti: l'ombra della morte corrompe i ricordi che Gérard serba delle innocenti amicizie del periodo pre-bellico (verrà poi a sapere che molti dei suoi amici sono stati uccisi) e avvelena la sua vita dopo la guerra. La vita nel campo è quindi non tanto il riferimento ultimo dei suoi ricordi, quanto lo schermo deformante che li deturpa tutti. Semprún sovrappone il piacere che Gérard prova nel leggere le memorie d'infanzia di Proust al ricordo doloroso e differito del suo arrivo al campo di concentramento di Buchenwald; la sua «madeleine» è l'odore singolare che rievoca i forni crematori:

All'improvviso quell'odore singolare portato dal vento: dolciastro, stucchevole, con una punta amara e nauseabonda. Quell'odore particolare che scopriremo poi venire dai forni crematori [...]. Quest'odore singolare avrebbe invaso la realtà del ricordo. Sarei rinato lì, morirei se dovessi tornarvi a vivere. Avrei accolto e ispirato l'odore torbido e intossicante di questo estuario della morte.⁹

A riportare in vita il trauma non sono solo le immediate e dolorose associazioni dei dettagli che gli rammentano il campo, ma, ancor di più, il potere di questi recenti ricordi di «colorare» e quindi guastare le più antiche e dolci memorie. Robert Antelme, nella sua testimonianza *L'espèce humaine*, evoca un caso simile di sovradeterminazione: il ricordo piacevole di un'amante che suona alla porta è stato indelebilmente colorato dal ricordo doloroso della Gestapo che suona alla stessa porta al momento dell'arresto.¹⁰ Tanto in questo caso quanto nell'uso che Semprún fa del suono del campanello del giardino in Proust, i sopravvissuti scoprono che il ricordo è stato colonizzato

dall'esperienza dell'Olocausto: non c'è modo di recuperare il ricordo piacevole di un'amante che attende alla porta senza innescare la corruzione di quel ricordo da parte del trauma.

Il medesimo slittamento dal tempo della narrazione lineare alla sincronicità frammentata di tempi differenti caratterizza il cinema francese d'avanguardia dei tardi anni Cinquanta e i primi anni Sessanta, in modo evidente nell'opera di Alain Resnais, il cui primo film, il documentario *Notte e nebbia*, tratta anch'esso dell'Olocausto. Il capolavoro di Resnais, *L'anno scorso a Marienbad*, mostra la relazione di una coppia in *tranches* temporali ordinate confusamente: la struttura della narrazione si configura come una massa sincronica in cui passato, presente e futuro sono tutti indifferentemente accessibili e potenzialmente coesistono. La sceneggiatura di *Marienbad* fu scritta da Alain Robbe-Grillet, autore di punta del *nouveau roman* francese, il quale diresse anche dei film. Non sorprende che Semprún avesse collaborato con Resnais: oltre a scrivere per lui due sceneggiature, prese parte, non menzionato, alla realizzazione di *Je t'aime je t'aime – Anatomia di un suicidio*. Analizzando questo film di Resnais, Gilles Deleuze ha introdotto il concetto di «falda del tempo»: un punto traumatico, una sorta di attrattore magnetico che strappa momenti del passato, del presente e del futuro dal contesto loro proprio e li ricombina in un campo complesso di temporalità multiple, discrete e interagenti. In *Je t'aime je t'aime – Anatomia di un suicidio*, la «falda» è il ricordo traumatico, per il narratore, della morte (omicidio?) dell'amata. Claude Ridder – uno scrittore che, preso dalla disperazione per la morte della sua compagna, ha tentato il suicidio – viene contattato perché faccia da cavia in una misteriosa installazione dedicata alle ricerche sul viaggio nel tempo. Il piano degli scienziati è di mandarlo indietro nel suo passato, esattamente a un anno prima, ma solo per un minuto. Per sua disgrazia l'esperimento va fuori controllo e Claude si trova «scollato» dal tempo, rimbalzando casualmente tra epoche diverse della sua vita. Il protagonista rivive così particelle del suo passato in una mescolanza di momenti di amore, dubbio, confusione, felicità, e persino di routine quotidiana, tutto nella forma di minuscoli frammenti, riprodotti in ordine casuale come le melodie di un disco graffiato. Mentre gli scienziati che conducono il fallimentare esperimento tentano freneticamente di riportare Claude al presente, questi si fissa progressivamente sui momenti passati, a cui ritorna e che ripete senza fine. Non accade forse qualcosa di simile a Gérard in *Le grand voyage*? Anche lui si «scolla» dal flusso temporale lineare ed è preso in una spirale interattiva tra molteplici e traumatiche falde temporali.

Si può instaurare qualcosa di più di un parallelo formale tra queste prassi nel cinema e in letteratura: *Le grand voyage* è un romanzo che è

stato possibile solo dopo l'avvento del cinema, in quanto incorpora la sensibilità cinematografica e le tecniche di montaggio, i flashback, l'immaginare il futuro, le allucinazioni visive, ecc. Un'altra caratteristica cinematografica distintiva di questo romanzo è l'emergere improvviso di dettagli (immagini, oggetti, suoni) mostrati in *close-up*, in modo che la loro eccessiva e intrusiva prossimità faccia scivolare in secondo piano il contesto narrativo del quale fanno parte. Dobbiamo resistere alla tentazione ermeneutica di leggere questi dettagli come simboli e di andare quindi in cerca del loro significato recondito: essi sono frammenti esposti del reale che è refrattario al significato. Il significato del loro contesto – l'orrore della Shoah – è troppo traumatico per essere elevato alla coscienza, e così questo improvviso focalizzarsi sui dettagli materiali permette di mantenere a distanza questo stesso significato.

Il problema che i sopravvissuti si trovano ad affrontare non è solo che la testimonianza è impossibile, che presenta inevitabilmente un elemento di prosopopea, dal momento che il vero testimone è sempre già morto e noi possiamo solo parlare in vece sua. Esiste anche un problema simmetrico rilevabile all'estremo opposto: non c'è un pubblico appropriato, un ascoltatore adeguato a ricevere la testimonianza. Il sogno più traumatico che tormentava Primo Levi ad Auschwitz riguardava la sua sopravvivenza: la guerra è finita, egli si riunisce ai familiari e racconta loro la vita nel campo, ma questi a poco a poco si annoiano, iniziano a sbadigliare e, uno dopo l'altro, lasciano la tavola, finché Levi rimane da solo. Un aneddoto della guerra di Bosnia dei primi anni Novanta rende bene questa idea: molte delle donne sopravvissute ai brutali stupri etnici più tardi si suicidarono, dopo essersi riunite alla loro comunità solo per scoprire che nessuno era veramente disposto ad ascoltarle o a credere alla loro testimonianza. In termini lacaniani, ciò che qui manca non è solo un altro essere umano, qualcuno che sappia ascoltare, ma il «grande Altro» stesso, lo spazio dell'iscrizione o della registrazione simbolica delle mie parole. Levi esprime il medesimo concetto nel suo modo diretto e semplice: «Quello che stiamo facendo agli ebrei è talmente irraggiungibile nel suo orrore che anche se qualcuno sopravvivrà ai campi, non sarà creduto da chi non ci è stato; diranno semplicemente che mente o che è pazzo!».11 Giacché Levi non era un artista, non trasse da questa considerazione le sue conseguenze artistiche, mentre Semprún sì. Durante il «presente» del viaggio nel vagone merci in *Le grand voyage*, Gérard comunica i suoi ricordi a un compagno senza nome, che definisce genericamente «*le gars de Semur*» (il tizio di Semur). Perché questo bisogno di un interlocutore? Qual è la sua funzione? Gérard ci dice all'inizio che il suo compagno morirà all'arrivo al campo, cosicché egli rappresenta chiaramente la presenza

scemante del grande Altro, il destinatario delle nostre parole. Nel campo di concentramento non c'è alcun grande Altro, nessuno su cui possiamo contare affinché riceva e verifichi la nostra testimonianza. E ciò priva di senso anche la nostra sopravvivenza.

Questo discorso ci porta di nuovo al destino dell'arte moderna. Schönberg sperava ancora che da qualche parte ci fosse almeno un ascoltatore capace di apprezzare la sua musica atonale. Fu solo il suo più grande allievo, Anton Webern, a rassegnarsi all'evidenza che non c'era alcun ascoltatore, alcun grande Altro che potesse ricevere l'opera e riconoscerne propriamente il valore. In letteratura James Joyce faceva ancora assegnamento su generazioni future di critici letterari quali componenti del suo pubblico ideale, e affermò di aver scritto *Finnegans Wake* (*La veglia di Finnegan*) per tenerli occupati per i prossimi quattrocento anni. Dopo l'Olocausto, noi, scrittori e lettori, dobbiamo ammettere che siamo soli, che leggiamo e scriviamo a nostro proprio rischio, senza garanzie da parte del grande Altro. (È stato Beckett a trarre questa conclusione nella sua rottura con Joyce).

L'assenza del grande Altro non implica tuttavia che siamo irrevocabilmente intrappolati nella miseria della nostra finitudine, privati di qualsiasi momento di redenzione. Nel romanzo di Semprún, Gérard assiste all'arrivo a Buchenwald di un carico di ebrei polacchi; erano stati ammassati in un treno merci a quasi duecento per vagone, avevano viaggiato per giorni senza cibo né acqua nell'inverno più freddo della guerra. All'arrivo, tutti erano morti congelati eccetto quindici bambini, che si erano tenuti al caldo nel mezzo di un mucchio di corpi. Quando i bambini furono fatti scendere dal vagone, i nazisti gli aizzarono contro i cani. Ben presto ne rimasero solo due, che si diedero alla fuga:

il più piccolo cominciava a perdere terreno, le SS urlavano dietro di loro, e anche i cani hanno cominciato a urlare, l'odore del sangue li faceva impazzire, e allora il più grande dei bambini ha rallentato la corsa per prendere la mano del più piccolo [...], e hanno fatto ancora qualche metro [...], fino al momento in cui i randelli li hanno abbattuti, insieme, con la faccia contro la terra, le mani strette per sempre.¹²

Quello che non deve sfuggire alla nostra attenzione è che il gelo dell'eternità è (di nuovo) incarnato nella mano come oggetto parziale: se i corpi dei due ragazzi muoiono, le mani intrecciate continueranno a vivere per sempre, come il sorriso del gatto del Cheshire... Non è difficile immaginare come questa scena potrebbe apparire sullo schermo: mentre la colonna sonora racconta ciò che accade in realtà (i due bambini che vengono bastonati a morte), l'immagine delle loro mani intrecciate rimane fissa, immobilizzata per l'eternità; mentre il suono presenta la realtà temporale, l'immagine espone il Reale eterno. (Questo procedimento è stato usato da Manoel de Oliveira nell'ultima scena di *Un film parlato*).¹³ È la pura superficie di queste immagini dell'eternità, e non un qualche Significato recondito, che concede

momenti di redenzione nella cupa storia della Shoah. Dobbiamo interpretare questa ipotetica scena accostandola a due sue varianti reali. Pensiamo al finale di *Thelma e Louise*: l'immagine bloccata sulla macchina che «vola» dal precipizio con a bordo le due donne. Si tratta della visione di un'utopia positiva (il trionfo della soggettività femminile sulla morte), o di un modo per mascherare la triste conclusione della storia? Ricordo dai miei tempi di gioventù un vecchio corto d'avanguardia croato che mostrava un uomo e una donna rincorrersi attorno a un grande tavolo, entrambi ridendo come matti. L'inseguimento continua, mentre le risate diventano sempre più forti anche quando la coppia sparisce dietro il tavolo e si vedono solo le mani dell'uomo sollevarsi. La scena finale mostra il cadavere mutilato della donna, ma il ridacchiare non cessa...

La debolezza della scena finale di *Thelma e Louise* è che l'immagine bloccata non è accompagnata da una colonna sonora che descriva ciò che accade «veramente» (la macchina che si schianta, le urla delle donne); stranamente questa mancanza di realtà pregiudica la dimensione utopica che l'immagine vorrebbe evocare. Nel film croato i rapporti sono invertiti: è il sonoro che prosegue la fantasia del gioco erotico, mentre l'immagine bloccata del cadavere ci mette di fronte alla realtà, cambiando radicalmente la nostra percezione del sonoro: le risate perdono la loro innocenza erotica per volgersi nell'osceno e ossessivo sghignazzare di un morto vivente. La lezione è chiara: nella scena pensata da Semprún, l'immagine bloccata, che accompagna la realtà registrata nel suono, rappresenta un'eterna utopia etica positiva, mentre nel film croato le risate, che continuano anche dopo che la persona è stata uccisa, rappresentano il maligno-osceno non morto.

L'eternità deve essere presa qui nel senso platonico più stretto. In una storia di Agatha Christie, Hercule Poirot scopre che una brutta infermiera e una bellissima donna che egli ha incontrato tempo prima in un viaggio transatlantico sono la stessa persona. L'infermiera si è semplicemente mascherata per nascondere la sua bellezza naturale. Hastings, il compagno stile Watson di Poirot, commenta tristemente che, se una bella donna può mascherarsi in modo da apparire brutta, allora può avvenire anche il contrario. Che cosa rimane allora nell'infatuazione dell'uomo al di là dell'inganno? Quest'intuizione dell'inaffidabilità di una bella donna non segna forse la fine dell'amore? «No, amico mio», risponde Poirot, «essa annuncia il principio della saggezza». In altre parole, questo scetticismo, questa coscienza della natura ingannevole della bellezza femminile, non coglie il punto, è cioè che la bellezza femminile è nondimeno assoluta, un assoluto che appare: indipendentemente da quanto fragile e ingannevole essa sia a livello della realtà sostanziale, ciò che traspare in/attraverso il momento della Bellezza è un Assoluto, poiché c'è più

verità nell'apparenza che in quello che può celarsi dietro di essa. Qui sta la profonda intuizione di Platone: le Idee non sono la realtà nascosta soggiacente alle apparenze (Platone era ben conscio del fatto che questa realtà nascosta è quella della materia corrotta e in continuo processo di corruzione); al contrario le Idee sono la forma stessa dell'apparenza, questa forma in quanto tale, o, nella versione succinta di Lacan, il Sovrasensibile è apparenza in quanto apparenza. Per tale ragione né il platonismo né il cristianesimo sono forme di Saggezza; entrambi incarnano l'anti-Saggezza.

Questo significa che possiamo tornare alla concezione platonica dell'arte senza alcuna vergogna. La fama di Platone ha risentito della sua affermazione che i poeti dovrebbero essere cacciati dalla città. (Un consiglio alquanto sensato, a giudicare dalla mia esperienza della post-Jugoslavia, dove la via alla pulizia etnica è stata preparata dai sogni pericolosi dei poeti: il leader serbo-bosniaco Radovan Karadžić non è stato che uno di essi. Se l'Occidente ha il suo complesso militare-industriale, noi nell'ex Jugoslavia avevamo un complesso poetico-militare: la guerra della post-Jugoslavia fu innescata da una miscela esplosiva di componenti poetiche e militari). Da un punto di vista platonico, cosa fa una poesia sull'Olocausto? Fornisce una «descrizione senza luogo»: rende l'Idea dell'Olocausto.

Pensiamo alla vecchia strategia cattolica per mettere in guardia gli uomini dai peccati della carne: quando sarete tentati da un sensuale corpo di donna, immaginate che aspetto avrà tra una ventina d'anni, con la pelle raggrinzita dalle rughe e i seni cadenti... (ancora meglio, immaginate ciò che già adesso si cela sotto la pelle: tessuto muscolare e ossa, fluidi corporei, cibo semidigerito ed escrementi...). Lo stesso consiglio era già stato dato da Marco Aurelio nelle sue *Meditazioni*:

Immaginare, ad esempio, di cibi prelibati e di vivande di tal genere: «Questo è il cadavere di un pesce, questo il cadavere di un uccello, o di un maiale», e ancora: «Il Falerno è un po' di succo di un grappolo d'uva» e «La toga pretesta, peletti di pecora intrisi in un po' di sangue di conchiglia», e dell'atto sessuale, pensare che non è che uno sfregamento di un budello e secrezione di un po' di muco accompagnato da uno spasmo; quali sono dunque le rappresentazioni che colgono le cose in sé e penetrano in esse fino a scorgere di che specie siano: così bisogna fare per tutta la vita, e quando le cose si presentano troppo convincenti, bisogna metterle a nudo, vedere la loro meschinità e togliere via l'importanza di cui si ammantano.¹⁴

Lungi dal compiere un ritorno al Reale destinato a rompere l'incantesimo immaginario del corpo, queste prassi corrispondono a una *fuga dal Reale*, da quel Reale che si annuncia nell'apparenza seducente del corpo nudo. Vale a dire che, nell'opposizione tra l'apparenza spettrale del corpo sessualizzato e il ripugnante corpo in rovina, è l'apparenza spettrale a incarnare il *Reale*, mentre il corpo in rovina non è che *realtà*, ciò a cui facciamo ricorso per evitare la fascinazione mortale del Reale quando questo minaccia di inghiottirci in un vortice di *jouissance*. Un platonismo «grezzo» sosterebbe che

solo il bel corpo materializza pienamente l'Idea, e che se un corpo decade è perché semplicemente si allontana dalla sua Idea, non ne è più la copia fedele. Da una prospettiva deleuziana (e, qui, lacaniana), al contrario, lo spettro che ci attrae è l'Idea del corpo come Reale. Questo corpo non è il corpo in realtà, ma il corpo virtuale nel senso deleuziano del termine: il corpo incorporeo/immateriale di pure intensità. (Dovremmo quindi rovesciare la consueta opposizione tra la vera arte, che è «profonda», e il kitsch, che è superficiale. Al contrario il kitsch è fin troppo «profondo», in quanto manipola forze libidiche e ideologiche abissali, mentre l'arte genuina sa come rimanere in superficie, come sottrarre il proprio soggetto dal contesto più «profondo» della realtà storica).

Nell'arte contemporanea, ci imbattiamo spesso in tentativi brutali di «tornare al reale», di ricordare allo spettatore (o al lettore) che quello che vede è una finzione, di svegliarlo dal suo dolce sogno. Questo gesto si presenta in due forme principali che, per quanto appaiano opposte, sono in fondo equivalenti. In letteratura o nel cinema ci sono (specialmente nei testi postmoderni) elementi autoriflessivi che ricordano che ciò che si sta guardando è una mera finzione, per esempio quando l'attore sullo schermo si rivolge direttamente agli spettatori dissipando così l'illusione dello spazio autonomo della narrazione, o quando lo scrittore interviene direttamente nella storia per aggiungere un commento ironico; nel teatro, ci sono azioni brutali (come sgozzare un pollo sulla scena) che risvegliano chi le osserva alla realtà della scena. Invece di conferire a questi gesti una sorta di dignità brechtiana e di intenderli come versioni dello straniamento, dovremmo denunciarli per ciò che sono: *fughe dal Reale*, l'esatto opposto di quello che sostengono di essere, tentativi disperati di evitare il reale dell'illusione stessa, il Reale che emerge sotto forma di spettacolo illusorio.

L'apparire dell'Idea

Cosa significa essere ardentemente innamorati? Non è forse una specie di permanente stato di eccezione? Tutti i corretti equilibri della nostra vita quotidiana sono turbati, tutto ciò che facciamo è colorato dal sottostante pensiero di «quella cosa lì». La situazione è, nel vero senso delle parole, «al di là del bene e del male»: proviamo una strana indifferenza nei confronti delle nostre obbligazioni morali verso genitori, figli, amici, e, anche se continuiamo a incontrarli, lo facciamo in modo meccanico, in modalità «come se»; tutto impallidisce e diventa insignificante a confronto del nostro legame appassionato. In questo senso, innamorarsi è come la luce accecante che colpì Saulo/Paolo sulla via di Damasco: una specie di sospensione

religiosa dell'Etico, per usare i termini di Kierkegaard. Un Assoluto interviene a scombinare il normale svolgimento dei nostri affari. Il vero punto non è tanto che la normale gerarchia di valori venga invertita, ma, più radicalmente, che un'altra dimensione, un diverso livello d'essere, entra in scena. E, ovviamente, lo stesso vale per un autentico impegno politico. Nel *Conflitto delle facoltà*, scritto intorno alla metà degli anni Novanta del diciottesimo secolo, Immanuel Kant esamina una questione semplice ma al contempo difficile: c'è un vero progresso nella storia? (Intendeva un progresso etico nella libertà, non semplicemente uno sviluppo materiale). Kant ammetteva che la storia presente è confusa e non offre prove certe di un progresso: si pensi a come il ventesimo secolo abbia portato democrazia e benessere senza precedenti, ma anche l'Olocausto e i gulag. Tuttavia, Kant concluse che, nonostante il progresso storico sia indimostrabile, possiamo scorgere alcuni segni che indicano che esso è probabile. Kant interpretava la Rivoluzione francese come uno dei segni della possibilità della libertà: ciò che fino ad allora si riteneva impensabile era accaduto, un intero popolo aveva affermato senza paura la libertà e l'uguaglianza. Per Kant, ben più importante della realtà, spesso cruenta, di ciò che accadde nelle strade di Parigi era l'entusiasmo che gli eventi in Francia destarono nell'animo di osservatori benevoli in tutta Europa (e anche ad Haiti!):

La rivoluzione di un popolo di ricca spiritualità, quale noi abbiamo veduto effettuarsi ai nostri giorni, può riuscire o fallire; essa può accumulare miseria e crudeltà tali che un uomo benpensante, se anche potesse sperare di intraprenderla con successo una seconda volta, non si indurrebbe a tentare a tal prezzo l'esperimento; questa rivoluzione, io dico, trova però negli spiriti di tutti gli spettatori (che non sono in questo gioco coinvolti) una *partecipazione* d'aspirazioni che rasenta l'entusiasmo, anche se la sua manifestazione non andava disgiunta da pericolo, e che per conseguenza non può avere altra causa che una disposizione morale della specie umana.¹⁵

Queste parole non si prestano perfettamente a descrivere l'insurrezione egiziana del febbraio 2011 che ha rovesciato il presidente Mubarak? La Rivoluzione francese per Kant era un segno storico nella triplice accezione di *signum rememorativum*, *demonstrativum*, *prognosticum*. Anche l'insurrezione egiziana è un segno in cui si riflette la memoria del lungo *passato* di oppressione autoritaria e della lotta per abolirla; un evento che dimostra *ora* la possibilità di un cambiamento; e una speranza di *future* conquiste. A prescindere dai dubbi, le paure e i compromessi di ciascuno di noi, in quell'istante di entusiasmo tutti siamo stati partecipi dell'universale libertà umana. Tutto lo scetticismo manifestato a porte chiuse perfino da molti progressisti inquieti è stato smentito.

Primo. Non possiamo non notare la natura «miracolosa» degli eventi egiziani: è accaduto qualcosa che pochi avevano pronosticato, qualcosa contro cui si sono infrante le opinioni degli esperti, come se

l'insurrezione non fosse semplicemente il risultato di cause sociali, ma derivasse dall'intervento di un attore esterno alla storia, un attore che potremmo definire, platonicamente, l'Idea eterna di libertà, giustizia e dignità.

Secondo. La rivolta è stata universale: tutti noi, ovunque nel mondo, ci siamo immediatamente identificati con essa, abbiamo capito subito di cosa si trattava, senza dover analizzare le caratteristiche specifiche della società e della cultura egiziana. Contrariamente alla rivoluzione khomeinista in Iran (dove la sinistra dovette contrabbandare il suo messaggio in un contesto a dominante islamista), qui la cornice di riferimento era chiaramente quella di un universale e laico appello alla libertà e alla giustizia, cosicché perfino i Fratelli musulmani hanno dovuto adeguare il loro proclami a un linguaggio aconfessionale. La fase più sublime della mobilitazione si è raggiunta quando musulmani e copti si sono uniti in preghiera a piazza Tahrir cantando: «Noi siamo un solo corpo!», il che fornisce la migliore risposta alla violenza religiosa settaria. Per quei neoconservatori che criticavano il multiculturalismo in nome della libertà e della democrazia era scoccata l'ora della verità. Volete libertà e democrazia universali? È proprio quello che la gente chiede in Egitto, e allora perché sembrate così turbati? Forse perché i dimostranti egiziani pretendono anche giustizia sociale ed economica, e non solo la libertà del mercato?

Terzo. La violenza dei dimostranti è stata puramente simbolica, un atto di disobbedienza civile radicale e collettiva. Hanno sospeso l'autorità dello Stato, e ciò non è avvenuto in nome di una liberazione interiore, ma per rompere le catene sociali della *servitude volontaire*. La violenza fisica è stata perpetrata dagli sgherri di Mubarak, che hanno fatto irruzione a piazza Tahrir a cavallo e sui cammelli aggredendo la folla, la quale non ha fatto altro che difendersi.

Quarto. Per quanto combattivo, quello dei dimostranti non era un messaggio di morte. La richiesta era che Mubarak se ne andasse, che si dimettesse e lasciasse il Paese così da aprire uno spazio per la libertà dell'Egitto, una libertà che non escludesse nessuno; l'appello che i dimostranti rivolgevano all'esercito e perfino all'odiata polizia non era «Vi ammazzeremo tutti!», ma «Siamo fratelli! Unitevi a noi!». Quest'ultima caratteristica distingue chiaramente le lotte emancipative dal populismo di destra: per quanto il secondo proclami l'unità organica del Popolo, tale unità è sostenuta dall'appello ad annientare un nemico designato (gli ebrei, i traditori...).

Quando il presidente Obama accolse l'insurrezione come una legittima espressione di dissenso che avrebbe dovuto essere ascoltata dal governo, la confusione divenne totale: la folle del Cairo e di Alessandria non volevano che il governo ascoltasse le loro richieste

poiché negavano la legittimità stessa del governo. Non riconoscevano nel regime di Mubarak la controparte con la quale stabilire un dialogo; pretendevano che Mubarak se ne andasse. Di più, volevano rimodellare l'intera architettura dello Stato. Le loro non erano «opinioni», ma verità concernenti la reale situazione dell'Egitto. Mubarak lo capì molto meglio di Obama. Non c'era spazio per il compromesso: o cadeva l'intero edificio del suo potere, o l'insurrezione sarebbe stata cooptata e tradita. La lunga lotta che si è trascinata in Egitto non è stata il frutto di un conflitto tra differenti opinioni, ma tra una visione di libertà, l'«eterna» Idea platonica di libertà, e un cieco attaccamento al potere pronto a dispiegare tutti i mezzi possibili (terrore, fame, sfinimento, corruzione) per soffocare questo desiderio di libertà.

La «verità di Platone» ha avuto la sua più chiara formulazione in uno dei grandi testi anti-platonici, *Logica del senso* di Gilles Deleuze. L'opera propone l'«inversione» del dualismo platonico tra le Idee eterne e loro imitazioni nella realtà sensibile nel dualismo tra corpi sostanziali (materiali) e la pura superficie imperturbabile del Senso, il flusso del Divenire che deve essere situato sul limite stesso tra Essere e non-Essere. I sensi sono superfici che non esistono, eppure sussistono: «Non sono cose o stati di cose, ma eventi. Non si può dire che essi esistano, ma piuttosto che essi sussistano o insistano, poiché hanno quel minimo di essere che conviene a ciò che non è una cosa, entità non esistente».16 Gli stoici, che svilupparono questo concetto degli «incorporei»,

procedono al primo grande rovesciamento del platonismo, al rovesciamento radicale. Se i corpi infatti, con i loro stati, qualità e quantità assumono tutti i caratteri della sostanza e della causa, inversamente i caratteri dell'Idea cadono dall'altro lato, in questo extra-essere impassibile, sterile, inefficace, alla superficie delle cose: *l'ideale, l'incorporeo non può più essere che un «effetto»*.17

Questo dualismo è la «verità materialista» del dualismo tra Idee e cose materiali, ed è sulla sua scorta che dovremmo considerare un ritorno a Platone. Prendiamo un esempio non banale: *Donna che getta una pietra*, un dipinto tra i meno conosciuti di Picasso, risalente al suo periodo surrealista degli anni Venti, si offre facilmente a un'interpretazione platonica. I frammenti deformati di una donna su una spiaggia che getta una pietra appaiono, ovviamente, grotteschi se ricondotti ai canoni della riproduzione realistica; tuttavia, proprio nella loro distorsione plastica questi frammenti immediatamente/intuitivamente rendono l'Idea di una «donna che getta una pietra», rendono la «forma interiore» della sua figura. Il dipinto in questione rivela chiaramente la vera portata della rivoluzione platonica, così radicale da essere fraintesa dallo stesso Platone: l'asserzione del divario tra l'ordine spazio-temporale della realtà, nel suo eterno movimento di generazione e corruzione, e l'ordine «eterno» delle Idee.

O ancora l'idea che la realtà empirica possa «partecipare» di un'Idea eterna, e che un'Idea eterna possa trasparire, apparire nella realtà. L'errore di Platone è di aver ontologizzato le Idee (in maniera strettamente analoga all'ontologizzazione cartesiana del *cogito*), quasi che le Idee formassero un diverso ordine, perfino più sostanziale e stabile, di realtà «vera». Ciò che Platone non fu disposto a (o piuttosto capace di) ammettere è lo status profondamente virtuale, «immateriale» (o piuttosto «insostanziale») delle Idee: come gli eventi di senso nell'ontologia di Deleuze, le Idee non hanno una causalità propria, esse sono entità virtuali generate da processi spazio-temporali materiali. Consideriamo per esempio il concetto matematico di attrattore: tutte le linee o i punti positivi all'interno della sua sfera di attrazione convergono ad esso solo all'infinito, senza perciò raggiungere mai la sua forma. L'esistenza di questa forma è puramente virtuale; essa non è che una forma verso quale le linee e i punti tendono. Tuttavia, il virtuale è il Reale di questo campo: il punto focale inamovibile attorno al quale circolano tutti gli elementi. Al termine «forma» dobbiamo qui conferire il suo pieno peso platonico, dal momento che abbiamo a che fare con un'Idea «eterna» cui la realtà «partecipa» in modo imperfetto. Siamo costretti quindi ad accettare senza riserve che la realtà spazio-temporale materiale è «tutto ciò che esiste», che non c'è un'altra realtà «più vera»: lo status ontologico delle Idee è precisamente quello di un *puro apparire*. Il problema ontologico delle Idee è lo stesso problema fondamentale affrontato da Hegel: com'è possibile la meta-fisica, come può la realtà temporale *partecipare* dell'Ordine eterno, come può quest'ordine *apparire*, palesarsi, in essa? Il punto non è «come possiamo accedere alla vera realtà al di là delle apparenze?», bensì «come può l'apparenza emergere nella realtà?». La conclusione che Platone evita è implicita nella sua stessa linea di pensiero: *l'Idea soprasensibile non dimora al di là delle apparenze*, in una sfera ontologica separata di un Essere pienamente costituito; essa è *apparenza in quanto apparenza*. Non sorprende che i due grandi ammiratori del *Parmenide* di Platone, Hegel e Lacan, esponcano entrambi la stessa formula della «verità» dell'Idea sovrasensibile platonica: il sovrasensibile

*proviene dal fenomeno, il quale costituisce la sua mediazione. E questo significa: il fenomeno è l'essenza e, di fatto, il riempimento dell'Interno. Il soprasensibile, infatti, è il sensibile e il percepito posti così come sono nella loro verità. E poiché la verità del sensibile e del percepito è di essere fenomeno, allora il soprasensibile è il fenomeno in quanto fenomeno [...]. Si dice comunemente che il soprasensibile non sarebbe il fenomeno; in questo caso, però, con l'espressione «fenomeno» non si intende il fenomeno in quanto tale, bensì piuttosto il mondo sensibile nella sua realtà effettiva.*¹⁸

Quando Lacan racconta come Parrasio avesse dipinto delle tende per spingere Zeusi a chiedergli: «Va bene, ora per favore scosta il velo e mostrami cos'hai dipinto», la sua interpretazione della storia sembra

commentare il passo che abbiamo appena citato. Il dipinto di Parrasio

appare come qualcosa d'altro rispetto a quello che si spacciava, o piuttosto si spaccia ora come essendo questo qualcosa d'altro. Il quadro non rivalessa con l'apparenza, rivalessa con ciò che Platone indica al di là dell'apparenza come Idea. È perché il quadro è questa apparenza che dice di essere ciò che dà l'apparenza, che Platone insorge contro la pittura come un'attività rivale alla propria.¹⁹

La lezione implicita di Platone *non* è che ogni cosa è apparenza, che non è possibile tracciare una chiara linea di separazione tra apparenza e realtà (il che avrebbe significato la vittoria dei sofisti), ma che l'essenza è «apparenza in quanto apparenza», che l'essenza appare contraddicendo l'apparenza all'interno dell'apparenza; che *la distinzione tra apparenza ed essenza deve essere inscritta nell'apparenza stessa*. Nella misura in cui il divario tra essenza e apparenza è proprio dell'apparenza, in altre parole, nella misura in cui l'essenza non è che apparenza riflessa in sé stessa, l'apparenza è apparenza sullo sfondo del nulla: tutto ciò che appare, appare in ultima istanza dal nulla (o, per esprimerci nei termini della fisica quantistica, ogni ente sorge dalle oscillazioni quantistiche del vuoto). L'apparenza in sé non è nulla; non è che un essere illusorio, ma quest'essere illusorio è il solo essere dell'essenza, così che il movimento riflessivo dell'essenza

è quindi il *movimento dal nulla al nulla, e così il movimento di ritorno a se stesso*. Il passare o divenire si toglie via nel suo passare; l'altro, che sorge in questo passare, non è il non essere di un essere, ma è il nulla di un nulla, e questo, di esser la negazione di un nulla, è ciò che costituisce l'essere. – L'essere è solo come il movimento del nulla al nulla, ed è così l'essenza; e questa non ha questo movimento dentro di sé, ma è questo movimento come l'assoluta parvenza stessa, la pura negatività, che non ha nulla fuori di sé da negare, ma nega solo il suo negativo stesso, il quale è solo in questo negare.²⁰

La risposta alla domanda «perché c'è Qualcosa piuttosto che Nulla?» è quindi che c'è solo il Nulla, e ogni processo ha luogo «dal Nulla attraverso il Nulla verso il Nulla». Tuttavia, questo nulla non è l'orientale o mistico Vuoto della pace eterna, ma la nullità di un puro divario (antagonismo, tensione, «contraddizione»), la pura forma della disgiunzione che precede ontologicamente ogni contenuto disgiunto. Un'affermazione ontologica così radicale non è solo ridotta dal senso comune a un gioco di parole privo di significato, ma è stata anche problematizzata da molti seguaci e critici di Hegel, da Schelling a Dieter Henrich (nel già menzionato *Hegels Logik der Reflexion*), la cui diagnosi è che la negazione della negazione hegeliana funziona solo se confondiamo i due significati di immediatezza: immediatezza come immediato punto di partenza di un processo e immediatezza come risultato della mediazione (negazione che si riferisce a sé stessa). La conclusione critica di Henrich è che il tentativo di Hegel di fornire un fondamento circolare al processo dialettico, dimostrando come il processo stesso pone/fonda retroattivamente i propri presupposti, fallisce, e che ciò di cui abbiamo bisogno è un immediato punto di

partenza assoluto fornito dalla *Selbst-Vertrautheit* (confidenza con sé) del soggetto, che precede qualsiasi movimento riflessivo dell'autocoscienza.

Su questo punto possiamo nondimeno prendere le parti di Hegel. Come modello di ciò che egli ha in mente prendiamo il concetto di *clinamen* in tutta la sua radicalità: non è che ci siano anzitutto gli atomi, che successivamente deviano la loro caduta in linea retta; gli atomi non sono che il loro *clinamen*. Non c'è un «qualcosa» di sostanziale e originario che in seguito viene catturato all'interno del *clinamen*; questo «qualcosa» che devia il suo moto è creato, emerge, attraverso il *clinamen* stesso. Il *clinamen* è dunque paragonabile al fotone senza massa: una comune particella (se una cosa del genere esiste) è considerabile come un oggetto dotato di massa, la quale cresce con l'aumentare della sua accelerazione; un fotone, tuttavia, è un elemento in sé privo di massa, o meglio un elemento la cui intera massa è il risultato della sua accelerazione. Il paradosso qui è il paradosso di una cosa che è sempre (e non è altro che) un eccesso rispetto a sé stessa: nel suo stato «normale», essa non è nulla. Il che si ricollega al concetto lacaniano di *objet a* inteso come come plusgodimento: non esiste alcun «godimento basico» a cui aggiungiamo il plusgodimento; il godimento è sempre un surplus, è sempre in eccesso. L'oggetto-in-sé (il fotone, l'atomo) non è qui negato/mediato, esso *emerge come risultato (retroattivo) della sua mediazione*.

Questo risultato ci riporta inaspettatamente al *Parmenide* di Platone, la cui lettura finisce stranamente per evocare un'ipotesi che a sua volta punta nella direzione della tesi che *c'è solo il Nulla*, che tutti i processi hanno luogo «dal Nulla attraverso il Nulla verso il Nulla»: «se l'uno non è, nulla è». ²¹ Il *Parmenide*, ancor più del *Sofista*, non è forse il dialogo che tratta della corrosiva e onnipervasiva forza del nulla? Lo si vede già nella sezione 130c-d, quando Parmenide pone una domanda che turba Socrate e lo costringe ad ammettere i suoi limiti: ci sono Idee delle cose materiali più infime, Idee di escrementi, polvere...? C'è un *eidos* per cose «che potrebbero sembrare anche ridicole, come il capello, il fango, e la sporcizia, o qualcos'altro di vile e infimo» (130c)? Ciò che si cela dietro questa domanda non è solo l'imbarazzo di dover ammettere che il nobile concetto di Forma può anche valere per oggetti escrementali, ma un ben più preciso paradosso che Platone affronta nel *Politico* (262a-263a), opera in cui troviamo un'affermazione fondamentale: le divisioni (di un genere nelle sue specie) devono essere operate tenendo presente le corrette articolazioni. Per esempio, è un errore dividere il genere «uomo» in Greci e barbari: «barbari» non è una forma corretta perché non designa un gruppo definito positivamente (una specie), ma solo tutti i

non Greci. La positività del termine «barbari» maschera la sua funzione di contenitore per tutti quelli che non rientrano nella forma «Greci». L'ipotesi di Hegel (e di Lacan) è che ciò sia valido per tutte le divisioni di un genere in specie: ogni genere, per poter essere perfettamente diviso in specie, deve includere una tale pseudospecie negativa, una «parte dei senza-parte» del genere, tutti quelli che appartengono al genere ma non rientrano in nessuna delle sue specie. Questa «contraddizione» tra un genere e le sue specie, incarnata in un gruppo in eccesso la cui consistenza è puramente «negativa», è ciò che mette in moto un processo dialettico.

Nel campo dell'arte quale «apparire sensibile dell'Idea» (un concetto che dovrebbe essere pienamente riabilitato, a condizione di concepire l'Idea come la superficie di un Evento che traspare in una costellazione fisica unica), siamo messi di fronte a una questione strettamente analoga: che tipo di contenuto può essere oggetto dell'arte? La storia dell'arte è la storia di una rivelazione graduale di nuovi ambiti: con il Romanticismo, rovine caotiche e montagne diventano sublimi; nei romanzi polizieschi di buon livello, ci si occupa di megalopoli corrotte e periferie fatiscenti, per non parlare degli omicidi; nel modernismo *fin de siècle* l'isteria femminile è un argomento di interesse, e così via. Mladen Dolar ha ragione di collegare questo problema a quello dell'*agalma*, l'ineffabile X, il tesoro segreto che (anch'esso) elude la predicazione:

abbiamo qui la necessaria controparte, la platonica metà mancante, per così dire, di una teoria dell'*objet a*. In Platone esistono due visioni molto diverse e nettamente opposte dell'oggetto – *agalma* e ciarpame (per farne uno slogan migliore dovremmo dire «*agalma* e merda»?) – che devono in ultima istanza essere fatte convergere nel concetto di *objet a*, e la teoria dell'oggetto deve spiegare entrambe a partire dallo stesso fondamento.²²

L'*objet a* è quindi il nome dell'unità fondamentale degli opposti in Platone... Nei primi anni Venti, Lenin propose che i filosofi marxisti formassero una «società degli amici materialisti di Hegel»; oggi, forse, è giunto il momento che i filosofi radicali formino una «società degli amici materialisti di Platone». Platone è il primo di una serie di filosofi (Cartesio e Hegel sono gli altri due esponenti principali di questa serie) che nel ventesimo secolo sono caduti in disgrazia, in quanto è stata loro attribuita la colpa di tutte le nostre sventure. Badiou ha elencato sei forme principali (e parzialmente intrecciate) di anti-platonismo nel ventesimo secolo:

1. L'anti-platonismo *vitalista* (Nietzsche, Bergson, Deleuze): l'affermazione del reale divenire della vita contro la sterilità intellettualistica delle Forme platoniche; come disse Nietzsche, «Platone» è il nome di una malattia...
2. L'anti-platonismo *empirista-analitico*: Platone credeva nell'esistenza indipendente delle Idee; ma, come sapeva già Aristotele, le Idee non

esistono indipendentemente dalle cose sensibili di cui costituiscono la forma. La principale tesi anti-platonica degli empiristi analitici è che tutte le verità sono o analitiche o empiriche.

3. L'anti-platonismo *marxista* (per il quale Lenin non è senza colpa): il rifiuto di Platone come il primo Idealista, opposto sia ai materialisti presocratici che ad Aristotele, più «progressista» e orientato all'empirico. In questa visione (che dimentica opportunamente che, al contrario dell'idea aristotelica dello schiavo come «strumento parlante», non c'è posto per gli schiavi nella *Repubblica*), Platone è stato il principale ideologo della classe dei proprietari di schiavi...²³

4. L'anti-platonismo *esistenzialista*: Platone nega l'unicità dell'esistenza singolare e subordina il singolare all'universale. Questo anti-platonismo ha una variante cristiana (Kierkegaard: Socrate contro Cristo) e una variante atea (Sartre: «l'esistenza precede l'essenza»).

5. L'anti-platonismo *heideggeriano*: Platone come fondatore della «metafisica occidentale», come momento chiave nel processo storico dell'«oblio dell'Essere», come punto di partenza del processo che culmina nel nichilismo tecnologico odierno («da Platone alla NATO...»).²⁴

6. L'anti-platonismo «*democratico*» nella filosofia politica, da Popper ad Arendt: Platone come primo artefice della «società chiusa», come primo pensatore che ha elaborato in dettaglio il progetto del totalitarismo. (Per Arendt, a un livello più raffinato, il peccato originale di Platone era di aver subordinato la politica alla Verità, non vedendo che la politica è un dominio della *phronesis*, di giudizi e decisioni assunte in situazioni uniche e imprevedibili).

La posizione di Platone è quindi simile a quella di Cartesio: «Platone» è il punto di riferimento negativo che unisce nemici altrimenti irconciliabili: marxisti e liberali anti-comunisti, esistenzialisti ed empiristi analitici, heideggeriani e vitalisti...

Perché allora tornare a Platone? Che bisogno c'è di una *ripetizione* del gesto fondatore di Platone? In *Logiques des mondes*, Badiou fornisce una concisa definizione del «materialismo democratico» e del suo opposto, la «dialettica materialista»: l'assioma che condensa il primo è «*non ci sono che corpi e linguaggi...*», a cui la dialettica materialista aggiunge «*...ad eccezione delle verità*».²⁵ Dobbiamo tenere a mente il senso platonico e propriamente meta-fisico di questa distinzione: a prima vista, essa non può che apparire come la posizione protoidealista di chi asserisce che la realtà materiale non è tutto ciò che esiste, che c'è anche un altro livello di verità incorporee. Badiou qui compie il paradossale gesto filosofico di difendere, *da materialista*, l'autonomia dell'ordine «immateriale» della Verità. Da materialista, e per essere interamente materialista, Badiou si concentra sul *topos idealista per eccellenza*: come può un animale umano abbandonare la

propria animalità e mettere la propria vita al servizio di una Verità trascendente? Come può avvenire la «transustanziazione» dalla vita orientata ai piaceri di un *individuo* alla vita di un *soggetto* dedito a una Causa? In altre parole, com'è possibile un atto libero? Come possiamo spezzare (ed evadere da) il sistema delle connessioni causali della realtà positiva e concepire un atto che cominci con e in sé stesso? Di nuovo, *Badiou ripete, all'interno della cornice materialista, il gesto elementare dell'anti-riduzionismo idealista*: la Ragione umana non può essere ridotta al risultato dell'adattamento evolutivo; l'arte non è solo una prassi amplificata per produrre il piacere dei sensi, ma un medium di Verità, e così via.

Oggi è questa allora la nostra *scelta (decisione) filosofico-politica* fondamentale: o ripetere con spirito materialista l'asserzione platonica della dimensione meta-fisica delle «Idee eterne», o continuare a dimorare nell'universo postmoderno del relativismo storicista, cioè quello del «materialismo democratico», presi nel circolo vizioso di un'eterna lotta con i fondamentalismi «pre-moderni». Com'è possibile, o perfino pensabile, questo gesto? Cominciamo dal fatto sorprendente che Badiou identifica la «contraddizione principale», l'antagonismo dominante, della situazione ideologica odierna non con la lotta tra idealismo e materialismo, ma con la lotta tra due forme di materialismo (democratico e dialettico). Inoltre, per aggiungere il danno alla beffa, Badiou afferma che il «materialismo democratico» rappresenta la riduzione di tutto ciò che esiste alla realtà storica di corpi e linguaggi (la coppia composta da darwinismo, scienze cognitive, ecc., e storicismo discorsivo), mentre la «dialettica materialista» aggiunge la dimensione «platonica» («idealista») delle Verità «eterne». In chiunque abbia un po' di confidenza con la dialettica della storia, tuttavia, ciò non dovrebbe destare sorpresa.

Dalle finzioni alle parvenze

Per poter identificare il potenziale emancipativo del pensiero platonico, dobbiamo analizzarlo nel contesto della rivoluzione sofista. Rompendo con l'universo mitico «chiuso», gli antichi sofisti greci, come il famigerato Gorgia, esplorarono, e al contempo falsificarono, l'abisso autoreferenziale del linguaggio, il quale si avvolge su sé stesso in assenza di qualsiasi sostegno esterno. Il principale compito filosofico di Platone fu quello di far fronte a questa situazione, che egli visse con autentico *horror vacui*: conscio del fatto che non si sarebbe potuta ripristinare la chiusura mitica, egli tentò di ridurre il danno riancorando il linguaggio alla realtà meta-fisica delle Idee.

Ecco perché il *Parmenide*, in cui lo stesso Platone mette in scena il collasso autocritico del suo insegnamento sulle Idee, è il punto in cui

egli più si avvicina a essere un sofista. Infatti, la conclusione degli otto esercizi sofistici che costituiscono la matrice di tutti i rapporti logicamente possibili tra l'Essere e l'Uno è una conclusione squisitamente gorgiana: nulla esiste, ecc. Il *Parmenide* non è forse il trattato fondamentale sul significante (l'Uno) e il reale (l'Essere), in quanto dispiega l'intera matrice dei loro possibili rapporti? Il risultato è una versione antica della «Wicca», credenza neopagana in base alla quale dopo la morte ognuno riceverà ciò in cui ha creduto: il Valhalla per i vichinghi, l'inferno o il paradiso per i cristiani, assolutamente niente per i materialisti, e così via: tutte le alternative, anche se sono contraddittorie (o autocontraddittorie), sono in un certo senso vere. Vale a dire che ognuna delle ipotesi esposte nella seconda parte del *Parmenide* deve essere letta come mirante a una specifica sfera ontologica all'interno di una «folle» ontologia pluralista, e il compito di Platone è quello di fornire una descrizione precisa di ognuna di queste sfere, a dispetto delle fallacie del suo ragionamento.

In tutti i suoi dialoghi tardi, Platone si sforza di ridurre il danno cercando di tracciare una chiara linea di separazione tra i giochi linguistici autoreferenziali dei sofisti e un discorso che si riferisca a verità sostanziali esterne ad esso. Quello che Platone non avrebbe potuto accettare è la soluzione hegeliana: tutti questi esercizi sono veri, tutti hanno rilevanza ontologica.

Il dialogo cruciale in questa serie di scritti tardi è il *Sofista*, in cui Platone tratta il problema del non-essere e tenta di delineare una terza via tra i due estremi opposti: l'asserzione parmenidea dell'Uno incondizionato e l'esercizio sofistico di Gorgia che gioca con la molteplicità di non-essere. Platone classifica la sofistica come *l'arte di creare le apparenze*: imitando la vera saggezza, i sofisti producono apparenze che ingannano; nelle loro vuote riflessioni e nella loro ricerca degli effetti retorici, essi ovviamente discorrono di qualcosa che non esiste. Ma allora com'è possibile parlare del non-essere, facendolo apparire come qualcosa che è? Per rispondere a questa domanda Platone è obbligato a controbattere alla tesi di Parmenide che «è impossibile che le cose che sono non siano»: le cose che non sono (ma che semplicemente sembrano essere) anch'esse in qualche modo sono. In che modo? Platone definisce il non-Essere non come l'opposto dell'Essere (cioè non lo esclude dal campo dell'Essere), ma come una Differenza all'interno del dominio dell'Essere: la predicazione negativa indica qualcosa di diverso dal predicato (quando dico «questo non è nero» sto indicando un colore diverso dal nero). La strategia di base di Platone consiste quindi nel relativizzare il non-essere; e cioè nel trattarlo, anziché come negazione assoluta dell'essere, come negazione relazionale di un predicato. Questo è ciò che permette al sofista di creare un (relativo) non-essere e quindi di

produrre una falsa apparenza: non parlando del Nulla assoluto, ma attribuendo falsi predicati agli enti.

All'origine dei problemi di Platone sta quindi l'indecidibile status ontologico delle parvenza. Cos'è una parvenza? Come chiave per comprendere il concetto di *semblant* Lacan propone la teoria delle finzioni di Bentham, che lo affascina per una ragione ben precisa: l'asse su cui Lacan si concentra non è «finzione contro realtà», ma «finzione contro (il reale della) *jouissance*». Come spiega Jelica Sumic:

la parvenza concepita da Lacan è intesa a designare ciò che, venendo dal simbolico, è diretto al reale. Questo è precisamente ciò che caratterizza le finzioni di Bentham. In quanto fatti del linguaggio, costituiti da null'altro che il significante, le finzioni legali di Bentham sono nondimeno in grado di distribuire e modificare piaceri e dolori, e in tal modo interessano il corpo. A orientare la lettura lacaniana della *Teoria delle finzioni* di Bentham è la constatazione che qualcosa che è in ultima istanza un apparato del linguaggio – Bentham asserisce che le finzioni devono la propria esistenza unicamente al linguaggio – è in grado di infliggere dolore o di provocare soddisfazione di cui solo il corpo può fare esperienza [...]. Quindi, dichiarando apertamente che le finzioni non sono che uno strumento artificiale, «un dispositivo (*contrivance*)», per usare il termine di Bentham, programmato per provocare dolore o piacere, egli mette in questione tutte le istituzioni umane, nella misura in cui esse sono un apparato destinato a regolare le manifestazioni della *jouissance* mascherandole da virtù dell'utile e del buono. Il concetto di finzione di Bentham può essere visto come un modo efficace di contestare gli ideali morali e sociali dell'epoca, di smascherarli mostrando che non sono che una parvenza, pura fantasia.²⁶

Allora, quando Lacan sostiene che ogni discorso genera una parvenza di *jouissance*, dobbiamo leggere in questa dichiarazione sia un *genitivus objectivus* sia un *genitivus subjectivus*: la parvenza di *jouissance* (non una *jouissance* pienamente reale) e una *jouissance* di (avere a che fare con qualcosa che è una mera) parvenza.²⁷ Bentham qui è lungi dall'utilizzare la cruda logica dello «smascheramento», o dell'individuare motivazioni poco edificanti (piacere, potere, invidia, ecc.) al di sotto di elevate ragioni etiche. L'enigma con cui deve confrontarsi è una singolare variante dell'*eppur si muove*: quando una finzione (ideologica) viene chiaramente riconosciuta come finzione, non per questo la sua efficacia risulta diminuita: «è possibile usare queste finzioni per pervenire al reale pur senza credere in esse». ²⁸ Marx dimostra di avere già ben chiaro questo paradosso quando fa notare che il «feticismo della merce» persiste anche dopo che la sua natura illusoria è divenuta trasparente. Niels Bohr formulò perfettamente lo stesso paradosso quando, a un amico che gli aveva chiesto se credesse veramente che il ferro di cavallo attaccato alla sua porta gli avrebbe portato fortuna, rispose: «Ovviamente no, ma mi hanno detto che funziona anche se non ci credi!».

Ciò che distingue gli essere umani dagli animali è la loro capacità di fingere, in opposizione al semplice rimanere preda di un'illusione: io fingo che qualcosa sia X anche se so benissimo che non è X. Il fingere (*faire-sembler*) poi deve essere distinto dal creare direttamente

un'illusione. Quando guardiamo un film dell'orrore siamo piacevolmente terrorizzati; piacevolmente, proprio perché, mentre ci immergiamo nella finzione, sappiamo benissimo che solo di questo si tratta. Ma immaginiamo il nostro shock e straniamento se, d'improvviso, ci rendessimo conto che quello che stiamo guardando è in realtà un film *snuff* che mostra atrocità reali. Ecco la ragione per cui gli spaventapasseri possono essere terrificanti: non perché crediamo come allocchi che siano vivi, ma perché li vediamo agire nella realtà pur sapendo che sono dei semplici manufatti. Gli spaventapasseri ci mettono di fronte all'efficacia di un simulacro: «se gli spaventapasseri impauriscono i passeri perché sono scossi dal vento, essi terrorizzano gli umani perché il collasso della loro capacità di imitare l'umano segnala, in modo a volte brusco e allarmante, un simulacro di umanità».²⁹ Ciò che li fa sembrare spaventosi è quella differenza minima che li rende *dis-umani*: dietro la maschera non c'è nessuno, proprio come nel caso di un umano che si è trasformato in uno zombie.

Qui vediamo tuttavia operare una fondamentale ambiguità, la stessa che indusse Lacan a passare dalle *finzioni* alle *parvenze*, cioè dalla finzione simbolica vera e propria alla parvenza intesa come simulacro. Per quanto in entrambi i casi l'illusione funzioni nonostante si sia coscienti del fatto che è solo un'illusione, esiste una sottile linea che li separa. Qui è cruciale la distinzione tra il fingere come forma di cortesia, parte dell'«alienazione» costitutiva dell'ordine simbolico in quanto tale, e l'uso cinico e strumentale di norme che si basano sulla fiducia che un altro soggetto ripone in esse. Una cosa è salutare un conoscente con un cortese «felice di vederti!», quando entrambi sappiamo che non dico sul serio; altra cosa è prendere un tizio per un babbeo e credere erroneamente che si beva questa menzogna. (Il problema è non solo che il primo non può essere liquidato come un caso di mera ipocrisia – nell'essere cortese io «mento sinceramente» – ma anche che il secondo non è un caso di semplice menzogna – nel pretendere di ingannare l'altro, sto in realtà ingannando me stesso...).

David K. Lewis, uno dei più lucidi filosofi americani, ha affrontato l'interessante problema della «verità nella finzione» precisamente su questa scia: alla base di un'opera di finzione c'è un patto implicito tra lo scrittore e il lettore, e cioè che entrambi accettino l'illusione che gli eventi riportati siano veri. Ma cosa succede se lo scrittore viola la «verità» del suo universo immaginario, questa verità nella finzione, per negligenza o, intenzionalmente, facendo raccontare ai personaggi una menzogna che viene erroneamente presa per verità *all'interno* dell'universo narrativo della finzione? Il primo caso si ha quando, per esempio, in un romanzo epico un personaggio minore fatto morire nel primo capitolo rispunta vivo e vegeto in un capitolo successivo; non

c'è alcun mistero, lo scrittore si è semplicemente dimenticato che il personaggio è morto...³⁰ Per quanto riguarda il secondo caso, che è più complesso, si pensi al clamore suscitato dal «falso flashback» con cui si apre *Paura in palcoscenico* di Hitchcock: un uomo salta nella vettura guidata dall'eroina e, quando comincia a raccontarle perché sta fuggendo, gli eventi che descrive sono mostrati in flashback. Alla fine del film veniamo a sapere che stava mentendo: in realtà è lui l'assassino. Quello che suscitò clamore fu che Hitchcock aveva qui violato una delle regole fondamentali della narrazione cinematografica: ciò che viene mostrato direttamente attraverso un flashback deve essere realmente accaduto nell'universo del film; se poi veniamo a sapere che si trattava di una menzogna, ciò significa che il regista ha «imbrogliato».³¹

Qual è allora qui il problema propriamente ontologico? Lewis solleva una domanda molto semplice ma pertinente: «perché quest'iterazione della finzione non collassa su sé stessa? Come possiamo distinguere tra il fingere [che la finzione sia vera] e il fingere di fingere?». ³² È qui che entra in gioco Lacan, con la sua distinzione tra lusinga immaginaria e finzione simbolica vera e propria: è solo all'interno dello spazio simbolico che possiamo fingere di fingere, o mentire nella forma della verità. La domanda di Lewis è quindi in ultima istanza una domanda sulla «menzogna veritiera» dell'ordine simbolico stesso: com'è possibile che il simbolico non «precipiti nel reale»? Com'è possibile che non possa essere ridotto a semplici segni, a un rapporto intramondano tra i segni e ciò che essi designano, come accade con il fumo che segnala la presenza del fuoco? La soluzione è platonica: il linguaggio umano vero e proprio funziona solo quando la finzione conta più della realtà, quando c'è più verità in una maschera che nella insulsa realtà dietro la maschera, quando c'è più verità in un titolo simbolico (padre, giudice...) che nella realtà del titolare empirico. È per questo che Lacan ha ragione di sostenere che un'Idea sovrasensibile platonica è imitazione di imitazione, apparenza di apparenza: qualcosa che *appare* alla superficie della realtà sostanziale.

La formula chiave della parvenza è stata proposta da Jacques-Alain Miller: la parvenza è una maschera (un velo) del nulla.³³ Qui ovviamente si presenta il legame con il feticcio: anche un feticcio è un oggetto che nasconde il vuoto. La parvenza è come un velo, un velo che non vela nulla: la sua funzione è di creare l'illusione che ci sia qualcosa di celato sotto il velo. Questo ci riporta all'aneddoto, ripetutamente evocato da Lacan e menzionato più sopra, su Zeusi e Parrasio, due pittori dell'antica Grecia che si cimentarono in una gara per decidere chi dei due fosse in grado di dipingere l'illusione più convincente.³⁴ Zeusi realizzò un dipinto di grappoli d'uva talmente

realistico che degli uccelli tentarono di mangiarli. Ma Parrasio vinse perché realizzò sulla parete della sua stanza una tenda talmente realistica che Zeusi gli chiese di scostarla affinché potesse vedere il dipinto che stava dietro. Nel dipinto di Zeusi, l'illusione era così efficace che l'immagine venne presa per la cosa reale; nel dipinto di Parrasio l'illusione stava nell'idea stessa che quello che lo spettatore vedeva davanti a sé era solo un velo che copriva una verità nascosta. Per Lacan è così che funziona il mascherarsi femminile: la donna indossa una maschera per farci reagire come Zeusi davanti al dipinto di Parrasio: *va bene, ora toglì la maschera e facci vedere come sei veramente!* Sviluppando queste riflessioni di Lacan, Bernard Baas notava giustamente che

la formula «ogni discorso è parvenza» può essere interpretata anche secondo la logica articolata nei matemi della sessuazione: la proposizione universale affermativa «ogni x verifica la funzione $f(x)$ » comporta – contrariamente alla stretta logica matematica – l'eccezione che conferma la regola e che, in certo modo, la fonda: «esiste almeno un x che non verifica la funzione $f(x)$ ». [...] la legge universale che afferma che «ogni discorso è parvenza» richiede che esista *almeno un* discorso che non sia «parvenza», perché un tale discorso è precisamente quello che impedisce a ogni discorso di sfuggire a questa legge.³⁵

Stranamente Baas non integra questa versione maschile con quella femminile: «non c'è alcun discorso che non sia un discorso della parvenza» implica che «non-ogni discorso è un discorso della parvenza». Il che indica come possiamo arrivare a un «discorso che non è parvenza»: non attraverso l'eccezione (un discorso che non è...), ma trattando la molteplicità dei discorsi come «non-Tutto», riconoscendone l'incoerenza, il punto di impossibilità. È questo che Lacan, nei suoi tardi insegnamenti, chiamava «far vacillare le parvenze»: non oltrepassarle, verso un'eccezione, ma pervenire al loro inconsistente non-Tutto.

Qui sta l'impasse in cui si è trovato Nietzsche che, nello stesso testo (*Al di là del bene e del male*), sembra difendere due posizioni epistemologiche opposte:³⁶ da una parte l'idea di verità come l'insostenibile Cosa Reale (pericolosa, perfino letale, come il sole platonico che non può essere guardato direttamente), così che il problema consiste nello stabilire quanta verità può sopportare un uomo prima di cominciare ad attenuarla o falsificarla; dall'altra parte l'idea «postmoderna» che l'apparenza sia più preziosa dell'insulsa realtà, e che, in definitiva, non esiste alcuna Realtà ultima, ma solo l'interazione di molteplici apparenze, ragion per cui dovremmo mettere da parte l'opposizione stessa tra realtà e apparenza. La grandezza dell'umanità non risiede forse nella sua capacità di dare la priorità alla brillante apparenza estetica rispetto alla grigia realtà? Questa, nei termini di Badiou, è la passione del Reale contro la passione della parvenza. Come possiamo tenere assieme queste due

posizioni contraddittorie? Qui Nietzsche è semplicemente incoerente e oscilla tra due visioni che si escludono a vicenda? Oppure c'è una «terza via»? Vale a dire, e se le due opzioni opposte (la passione del Reale / la passione dell'apparenza) rendessero tangibile lo sforzo nietzschiano di articolare la posizione «giusta», la cui formulazione gli è tuttavia sfuggita? Non c'è solo l'interazione delle apparenze, c'è un Reale; questo Reale, tuttavia, non è la Cosa inaccessibile, ma il *divario* che impedisce di accedervi, il «cristallo» dell'antagonismo che distorce la nostra visione dell'oggetto percepito attraverso una prospettiva parziale. La «verità» è quindi non lo stato «reale» delle cose, a cui si accede mediante una visione «diretta» dell'oggetto senza alcuna distorsione prospettica, ma il Reale stesso dell'antagonismo che causa questa distorsione prospettica. Di nuovo, il luogo della verità non è il modo in cui «le cose sono veramente in sé», al di là della distorsione prospettica, ma lo stesso divario o passaggio che separa una prospettiva da un'altra, il divario (in questo caso, l'antagonismo sociale) che rende le due prospettive *incommensurabili*. Il «Reale come impossibile» è la causa dell'irrealizzabilità di una visione «neutrale» e non prospettica dell'oggetto. Una verità *esiste*, e non tutto è relativo; ma questa verità è la verità della distorsione prospettica *in quanto tale*, non una verità distorta da una visione parziale a sua volta ottenuta da una prospettiva unilaterale.

Quanto detto ci riporta di nuovo a Platone: nella storia della filosofia, il primo caso esemplare di «vacillamento delle parvenze» avviene nella seconda parte del *Parmenide*, con lo svolgimento di otto ipotesi sulla relazione tra l'Essere e l'Uno. Ogni ipotesi descrive ovviamente il profilo di una parvenza; tuttavia, prese insieme, esse non sono «mere parvenze», ma «parvenze vacillanti». E il processo dialettico hegeliano non costituisce forse il climax di questa strategia di far «vacillare le parvenze»? Ogni figura della coscienza, ogni concetto, è descritto e rivelato nella sua parvenza, senza far ricorso a un modello esterno di verità.

Ginnastica dialettica? no grazie!

Il *Parmenide* è un dialogo del periodo di mezzo di Platone, in un senso molto più letterale di quanto normalmente si ritiene. La stessa forma dello scritto è quella di una composizione di due periodi: la prima parte è un tipico «dialogo socratico», questa volta rivolto contro Socrate medesimo; la seconda parte costituisce un esemplare dei tardi dialoghi di Platone, in cui uno degli interlocutori sviluppa la sua linea argomentativa, mentre l'altro si limita a interruzioni esclamative («È proprio così!», o «Per Zeus, hai ragione!», e così via). Tuttavia, questo «periodo di mezzo» che caratterizza il testo non riduce in alcun modo

lo stesso a un'opera di transizione; si tratta, in un certo senso, del più radicale dei dialoghi tardi, perché determina il collasso del grande Altro, rivelando le sue incrinature e incoerenze.

Parmenide innanzitutto dimostra a Socrate la debolezza della sua teoria delle Idee, facendogli notare che, prima di azzardarsi a formulare una teoria così grandiosa, egli dovrebbe impegnarsi in alcuni esercizi concettuali che introducano il movimento nelle Idee stesse. Segue dunque una sorta di contrappunto filosofico alle «*gymnopédies*» di Satie: un vasto sistema di «ginnastica dialettica», di sforzi logici tesi a realizzare la matrice di tutti i rapporti possibili tra l'Uno e l'Essere. L'esatto status di quest'esercizio non è chiaro, mentre è chiaro che attraverso di esso non si perviene a un risultato positivo, come se l'esercizio fosse un fine in sé stesso. Se ne conclude semplicemente che non c'è alcuna totalità coerente, alcun «grande Altro». L'intero problema interpretativo sorge quando ci si limita a leggere questo risultato in chiave puramente negativa: una tale lettura genera infatti il bisogno di riempire il vuoto, di proporre una nuova teoria positiva, che è proprio quello che il tardo Platone tenta di fare, passando da un supplemento all'altro, dalla *chora* del *Timeo* a... Ma se una lettura di questo genere fosse condizionata da una specie di illusione prospettica, che non permette di riconoscere che il risultato non è puramente negativo, ma è in sé già positivo, è già ciò che stavamo cercando? Per riuscire a cogliere questo punto dobbiamo solo effettuare uno spostamento di parallasse e intendere il problema come (se contenesse) la propria soluzione.

Si sente spesso parlare di un «insegnamento esoterico» di Platone, che contraddirebbe il suo idealismo ufficiale. I due candidati principali sono, per i lettori New Age, un dualismo gnostico che postula il principio materiale femminile quale controparte dell'impianto idealistico essoterico, e, per Leo Strauss, un realismo duro e cinico, che degrada la teoria delle Idee allo status di «nobile menzogna». E se fosse invece il *Parmenide* a trasmettere il vero insegnamento di Platone, non già in maniera occulta bensì in piena vista? Il trucco sta nel prendere seriamente (letteralmente), come vera ontologia, ciò che è visto di norma come il gioco dialettico di sviluppare tutte le possibili ipotesi *ad absurdum*. In tal caso, la verità non sarebbe nascosta dietro gli esercizi logici, come nel pensiero teologico negativo che pone l'ineffabile Uno al di là della comprensione della logica. Al contrario, Platone intenderebbe dire veramente quello che dice.

Un parallelo con Hegel qui può essere utile. Un modo di determinare esattamente quando «Hegel divenne Hegel» è di guardare al rapporto tra logica e metafisica: l'Hegel «pre-hegeliano» distingue tra Logica (lo studio dei concetti puri come *organon*, strumento per

l'analisi ontologica vera e propria) e Metafisica (lo studio della struttura ontologica fondamentale della realtà), e «diventa Hegel» quando lascia cadere questa distinzione rendendosi conto che la Logica è già Metafisica: ciò che sembra un'analisi propedeutica degli strumenti necessari per comprendere la Cosa è già la Cosa stessa.³⁷ Analogamente, non dobbiamo leggere la seconda parte del *Parmenide* come un mero esercizio logico che prepari la strada all'ontologia vera e propria: essa è già questa ontologia. Lo stesso Platone non punterà forse in questa direzione nel seguente passo tratto dal *Sofista* (che suona in modo decisamente hegeliano)?

OSPITE: E che, per Zeus! Ci faremo persuadere così facilmente che in realtà movimento, vita, anima, assennatezza non siano presenti all'«essere» assolutamente perfetto, e che esso non viva, non pensi, ma venerando e sacro, non dotato di intelligenza, se ne resti fermo senza muoversi?

TEETETO: Sarebbe veramente grave, ospite, se accettassimo questo ragionamento.³⁸

Una conclusione così «hegeliana» è però indigeribile alla maggior parte degli interpreti di Platone. Le interpretazioni tradizionali della seconda parte del *Parmenide* si muovono tra due estremi: in essa si ravvisa o un esercizio di pura ginnastica logica o la nozione teologico-negativa dell'Uno indicibile. Per i neoplatonici, che furono i primi a proporre la seconda interpretazione, lo scopo del *Parmenide*

va ben oltre l'articolazione di sottili distinzioni linguistiche. L'esercizio di dialettica fornisce indizi simbolici e arcani sulla natura dell'Uno sovraessenziale e del modo in cui possiamo avvicinarci a esso. Le conclusioni negative della prima Ipotesi, per esempio, non illustrano la natura insensata del puro Uno. Esse dimostrano invece che la ragione e il linguaggio non riescono a comprendere l'ineffabile e irrelato Uno, il quale si eleva al di sopra di tutte le forme di conoscenza relativa. L'esercizio dialettico, che copre l'intero campo del discorso e considera tutte le permutazioni logiche di qualsiasi proposizione, è una forma di meditazione atta a liberare la mente dalla tentazione di aggrapparsi a qualsiasi posizione o assunto filosofico, e aprirla così all'illuminazione mistica. Esso è la *via negativa* platonica.³⁹

O, come scrive Findlay: «chi non è in grado o non ha intenzione di trarre conclusioni da indizi più o meno tangibili, o è costituzionalmente incapace di comprendere asserzioni metafisiche o mistiche, o di entrare in un sentire mistico [...] di certo non dovrebbe mai dedicarsi all'interpretazione di Platone».⁴⁰ Badiou chiama questo movimento neoplatonico, che va dalla molteplicità incoerente dei ragionamenti (logici) all'Uno transdiscorsivo (qualsiasi nome si voglia dare a quest'ultimo, da Sostanza a Vita), «la Grande Tentazione» del pensiero materialista. Sia Hegel che Lacan, due grandi ammiratori del *Parmenide*, rifiutarono questa «estasi fraincesa» (Hegel), questa «confusione neoplatonica» (Lacan). Ma la sola alternativa a leggere il *Parmenide* come un esemplare di teologia negativa mistica (la cui lezione sarebbe che l'Assoluto è ineffabile, che elude la presa delle nostre categorie, che possiamo affermare su di esso tutto e/o niente), è forse ridurlo a un gioco logico (un ragionamento non sostanziale e

privo di connessione con la realtà), forse nemmeno da prendere seriamente (Platone doveva certo essere cosciente della fallacia di alcuni dei suoi argomenti)? Se invece avesse ragione Hegel a vedere in questo dialogo l'apice della dialettica greca. Se scartassimo entrambe le opzioni e trattassimo le «contraddizioni» non come segni del limite della nostra ragione, ma come appartenenti alla «cosa stessa»? Se la matrice di tutti i possibili rapporti tra l'Uno e l'Essere fosse anche la matrice dei rapporti «impossibili» tra il significante e il Reale?

In questo senso è cruciale il passaggio dalla prima alla seconda parte del dialogo. Nella prima parte, Socrate tenta di risolvere il paradosso per cui caratteri opposti possono essere attribuiti al medesimo ente (unità e molteplicità, riposo e movimento, ecc.) distinguendo tra l'ordine eterno delle Idee e la realtà empirica. La stessa cosa empirica può essere una e molteplice, può partecipare simultaneamente all'Idea di unità e all'Idea di molteplicità: un uomo è allo stesso tempo uno, quest'individuo, e molteplice, una combinazione di parti e organi (mentre le *Idee* di unità o di molteplicità rimangono identiche a sé stesse). Nella seconda parte, Parmenide (in un esempio supremo di ironia platonica, considerato ciò che conosciamo del pensiero «effettivo» del Parmenide storico) introduce le dinamiche di relazione, partecipazione reciproca e «contraddizione» nel reale delle Idee stesse. Per poter essere Uno si deve essere molteplici (si deve partecipare alla molteplicità), e così via – «ogni cosa cadrebbe a pezzi, e ne seguirebbe un grande scompiglio, se risultasse che ci può essere una contraddizione nell'ordine delle forme stesse»⁴¹ – «se si dimostrasse che i generi e le specie, presi in sé, provano in se stessi tali opposte condizioni, sarebbe cosa degna di stupore. Ma perché stupirsi se si dimostrerà che vi è un solo io e ve ne sono molti?» (129c).

La successione di otto ipotesi nella seconda parte dell'opera deve dunque essere ricondotta alla successione delle categorie nella logica di Hegel, dove ogni determinazione categorica è sviluppata in modo da portare alla luce la sua intrinseca «contraddizione» (incoerenza). Se paragonassimo allora il passaggio dalla prima alla seconda parte del *Parmenide* al passaggio dalla fenomenologia alla logica in Hegel? La prima parte è strutturata come uno qualsiasi dei primi dialoghi di Platone: qualcuno che pretende di sapere viene interrogato dalla figura socratica che lo obbliga ad ammettere l'incoerenza della sua posizione e quindi la vanità della sua conoscenza. La caratteristica eccezionale di tale prassi all'interno *Parmenide* è che essa è diventata autoriflessiva: la figura che pretende di sapere è ora lo stesso Socrate, la cui dottrina delle Idee è sottoposta a esame critico nel dialogo con il filosofo eleata. Nella seconda parte, passiamo invece dal dialogo fenomenologico all'autodispiegamento logico delle determinazioni

concettuali.

Nella sua dettagliata introduzione al *Parmenide*,⁴² Mary Louise Gill tenta di evitare entrambe le interpretazioni dominanti dell'opera (trattato di teologia negativa o esercizio logico) prendendo alla lettera il contenuto della seconda parte, cioè interpretandola come tentativo di risolvere l'impasse introdotta nella prima parte (in cui Parmenide, pur avendo mostrato le "id = "Anchor_c01-42 Mary Louise Gill tenta di evitare entrambe le interpretazioni dominanti dell'opera (trattato di teologia negativa o esercizio logico) prendendo alla lettera il contenuto della seconda parte, cioè interpretandola come tentativo di risolvere l'impasse introdotta nella prima parte (in cui Parmenide, pur avendo mostrato le ">42 Mary Louise Gill tenta di evitare entrambe le interpretazioni dominanti dell'opera (trattato di teologia negativa o esercizio logico) prendendo alla lettera il contenuto della seconda parte, cioè interpretandola come tentativo di risolvere l'impasse introdotta nella prima parte (in cui Parmenide, pur avendo mostrato le incoerenze della teoria socratica delle forme, afferma inequivocabilmente che abbiamo bisogno delle forme se vogliamo comprendere l'essere). Questo sforzo eroico la porta a classificare la forza e la pertinenza delle varie ipotesi: per Gill, la terza ipotesi (che afferma che l'Uno e i Molti [gli Altri] non sono incompatibili, che gli altri possono partecipare dell'Uno sia come interi sia come parti, e ricevere il loro limite da questa partecipazione) ci instrada verso la soluzione: «La deduzione 3 ha prodotto alcuni risultati altamente costruttivi nell'assumere che l'uno è interamente uno e che gli altri in qualche modo partecipano di esso».⁴³ Parmenide distruggerebbe questo assunto nella quarta ipotesi solo perché accetta la premessa arbitraria che l'Uno e gli altri sono totalmente incompatibili.

Per quanto encomiabile e rigoroso, il tentativo di Gill sembra non cogliere la matrice delle otto ipotesi nella sua unità strutturale: qual è il significato della matrice stessa, indipendentemente dalla qualità variabile delle particolari linee argomentative? Il quesito ci induce a interpretare l'insieme di ipotesi come una matrice formale di otto mondi possibili: ogni ipotesi formula il «trascendentale immanente» (nel preciso senso che Badiou dà al termine) di un mondo. Il *Parmenide* è quindi la «logica dei mondi» di Platone. Gli otto mondi indicati dalle rispettive ipotesi non costituiscono l'antesignano della postmoderna «pluralità di universi»: essi sorgono nel contesto di una determinata impossibilità o impasse, l'impossibilità di «riconciliare» l'Essere e l'Uno, il Reale e il Significante, o di farli coincidere simmetricamente. Esistono molti mondi perché l'Essere non può essere Uno, perché persiste un divario tra i due. Ciò che dobbiamo tenere a mente è che la coppia Uno-Essere prefigura la coppia Platone-Aristotele: contrariamente all'ontologia aristotelica, orientata verso

l'essere quale sua categoria fondamentale,

il platonismo identifica nell'unità il concetto centrale dal quale comincia ogni ragionamento. Possiamo dire che il platonismo è un'«henologia» (*to hen* = l'Uno) piuttosto che un'«ontologia». «L'Uno» (termine filosofico artificiale, che non esisteva prima della scuola di Parmenide) è usato qui come soggetto, non come predicato o numerale. Per Aristotele, il concetto di unità si applica solo nell'ambito del particolare. Ogni particolare è «uno» in quanto è indivisibile e individuale. «Unità», in questa visione, dipende fondamentalmente dal significato di «Essere». Nel platonismo è vero il contrario: il concetto di Uno è autosufficiente, per così dire, precedendo l'ambito dei particolari. Di conseguenza, l'Uno spiega l'esistenza dei particolari in una molteplicità in qualche modo unificata, strutturata, e determinata. Quest'ultima è una variante dell'Uno. Tutti i predicati essenziali del particolare possono essere interpretati nei termini dell'Uno che precede ogni essere.⁴⁴

Ma c'è un altro modo ancora di interpretare il legame tra le due parti del *Parmenide*: la seconda parte si focalizza su ciò che il dialogo stesso si prefigge, e cioè porre le basi per un'adeguata comprensione della dottrina delle Idee, la cui critica è stata esposta nella prima parte. Vista in questo modo, la conclusione «pessimistica» che nulla esiste, ecc., deve essere qualificata come un rifiuto del monismo cosmico preplatonico: nulla esiste pienamente, la realtà è un casino infernale su cui non possiamo dire alcunché di coerente; e se rimaniamo all'interno delle coordinate del monismo cosmico e non postuliamo un regno delle Idee esterno al Cosmo (se ci limitiamo quindi all'Uno-Tutto della realtà eternamente cangiante), questo Uno-Tutto in definitiva si rivela come un puro nulla.

Dall'Uno al Den

L'esercizio dialettico di Parmenide è diviso in otto parti: a proposito di ognuna delle due ipotesi di base – *se l'Uno è* e *se l'Uno non è* – egli esamina *le conseguenze per l'Uno*, e *le conseguenze per gli Altri*; in più aggiunge una sottile ma cruciale distinzione tra l'Uno che è (di cui si predica l'essere) e il puro Uno (privo di determinazioni):

~~Per le conseguenze per...~~

~~l'Uno~~

~~positivo~~

~~l'Uno~~

~~negativo~~

~~l'Uno è~~

~~negativo~~

~~l'Uno è~~

~~positivo~~

~~l'Uno~~

Nel caso delle ipotesi 2, 3, 5 e 7, che predicano l'essere (o il non-essere) dell'Uno, il risultato è positivo: la predicazione è possibile; e cioè è possibile fare asserzioni positive sull'Uno (o sul non-Uno). Nel caso delle ipotesi 1, 4, 6 e 8, che pongono l'Uno al di fuori della sfera dell'essere (o del non-essere), il risultato è negativo: la predicazione non è possibile; e cioè nulla può essere asserito sull'Uno (o sul non-

Uno):

1. «C'è l'Uno», ma come ineffabile-impredicabile *Uno* privo di Essere, un Uno che non è né vero né falso; Dolar⁴⁵ ha ragione a puntualizzare che quest'Uno non è il Reale non simbolico, ma l'assenza di un significante, il significante «barrato» (\$), che in quanto tale è ancora inerente all'ordine del significante.

2. *L'Uno* con l'Essere, «l'Uno è»: possiamo predicarlo, abbiamo a che fare con l'Uno che è; ma cruciale qui è la *differenza* implicita tra Uno ed Essere: «Se uno è, esso partecipa all'essere, ed è quindi qualcosa di diverso dall'essere, altrimenti non avrebbe senso asserire che l'uno è».⁴⁶ Ma non appena concediamo questa differenza, siamo obbligati a ripeterla indefinitamente, e cioè all'interno di ognuno dei suoi poli (ogni Uno di nuovo è ed è Uno, ogni essere è ed è uno, ecc.: «L'uno che è' si scinde in uno ed essere, ma in modo tale che ogni parte includa l'altra entro di sé. Questa divisione interna, una volta iniziata, non può essere fermata: non appena abbiamo due parti, ne abbiamo allora un numero infinito». O, per dirla in hegelese, ogni termine ha due specie, sé stesso e il termine opposto; ogni termine è l'unità onnicomprensiva di sé stesso e del suo altro. In questo modo, entriamo nello spazio problematico dei paradossi autoreferenziali: «l'Uno è ora allo stesso tempo il tutto e la parte, e così all'infinito, è sia limitato che illimitato, è sia in movimento che immobile, è sia identico che differente, simile e dissimile da sé e dagli altri, uguale e diverso da sé e dagli altri, ecc.». Se il risultato della prima ipotesi è che non possiamo predicare nulla dell'Uno, il risultato della seconda ipotesi è che «va bene qualsiasi cosa», che possiamo predicare tutti i possibili predicati, perfino quelli che si escludono a vicenda. Dolar trae qui una conclusione esattamente opposta a quella cui giunge Armand Zaloszc: l'espressione di Lacan *Y a d'l'Un* è una parafrasi non della prima, ma della seconda ipotesi del *Parmenide*:

La celebre affermazione di Lacan *Y a d'l'Un* può essere letta come una parafrasi di questa seconda ipotesi. Traducendola semplicemente come «C'è l'Uno» perdiamo il paradosso della formulazione francese, in cui l'articolo partitivo (*de*) tratta l'uno come una quantità indefinita (come in *Il y a de l'eau*, «C'è dell'acqua», e cioè una quantità indefinita di essa). Questa formulazione implica: primo, che ci può essere una quantità non misurabile di uno, ossia di ciò che in sé stesso la base di ogni misurazione; secondo, che tale quantità, poiché è indefinita, è divisibile (come l'acqua); ma divisibile in cosa, se l'uno è l'unità minima?⁴⁷

Tuttavia, questa bizzarra quantità non misurabile non sta a significare forse che l'Uno della seconda ipotesi *non* deve essere collegato al *Y a d'l'Un* di Lacan, che l'«Uno che è», il significante unario S1, deve invece essere *opposto* all'incommensurabile «c'è (qualcosa del)l'Uno», che esso è caratterizzato da una divisibilità e quindi una molteplicità non composta da Unità? Il paradosso è qui elegantemente hegeliano: nonostante Platone sia il filosofo dell'Uno, ciò che egli non è in grado

di pensare (contrariamente al mero «rappresentare») è precisamente l'Uno come concetto. Per fare questo abbiamo bisogno non solo di una predicazione riflessiva e autoreferenziale (l'Uno è un «uno Uno», un'X che partecipa dell'Idea di Uno riguardo l'Unità stessa) – cosa che in Platone è presente – ma anche del concetto positivo di zero (che in Platone non è presente): per ottenere il puro concetto dell'Uno, e non solo l'idea di una cosa, l'X che «partecipa dell'Idea di Uno riguardo l'Unità stessa» deve essere zero, un vuoto, privo di alcun contenuto. O, per dirlo in modo più descrittivo: essere-un-Uno non aggiunge nulla al contenuto di un oggetto; il suo solo contenuto è la forma stessa dell'autoidentità.

Nell'interpretazione di Dolar, le prime due ipotesi sono come cerchi che si intersecano parzialmente, così che la prima ipotesi rappresenta l'Uno senza Essere, e cioè l'Uno dal quale è sottratta la parte che si interseca con l'Essere, mentre la seconda rappresenta l'esigua intersezione dei due cerchi di Uno ed Essere.

3. L'Uno con l'Essere non preclude gli Altri con l'Essere: ci possono essere Altri dotati di predicati.

4. L'Uno senza Essere preclude gli Altri e quindi anche la loro predicazione.

5. Riguarda un Uno, qualcosa che è un ente, ma che non esiste, e cioè non ha l'Essere. Anche se l'Uno *non* è, possiamo ancora predicarlo, ossia è possibile la predicazione negativa, sappiamo ciò che diciamo quando neghiamo un predicato.

6. L'Uno è qui non solo privato dell'Essere, ma privato del suo stesso carattere di Uno: non è più un ente non esistente, ma un non-ente, e in quanto tale non può essere predicato.

7. Che cosa comporta per gli Altri il fatto che l'Uno sia un ente non esistente? Come nel caso dell'ipotesi 5, gli Altri possono essere predicati.

8. Se, tuttavia, l'Uno non solo è un ente non esistente, ma un non-ente, allora non ci sono nemmeno gli Altri, esistenti o non esistenti; non c'è assolutamente nulla.

Per spiegare la differenza tra l'ipotesi 5 – possiamo parlare (fare asserzioni, dire cose vere) del non-essere; la verità ha la struttura di una finzione (simbolica) – e l'ipotesi 7 – tutto è una fluida apparenza – dobbiamo introdurre una tripartizione tra finzione *simbolica*, illusione *immaginaria*, e l'apparenza del *Reale*: l'Uno dell'ipotesi 5, l'Uno che non esiste ma di cui possiamo parlare, è la finzione simbolica; il non-Uno disperso dell'ipotesi 7 è quello dell'illusione immaginaria; e, possiamo aggiungere, l'Uno che è non-Uno dell'ipotesi 8 è il Reale come impossibile.

Radicalmente opposta all'interpretazione del *Parmenide* di Dolar è quella di Armand Zaloszc, secondo il quale «*Y a d'l'Un*» è la formula

della pura *jouissance* Una; e cioè una *jouissance* non ancora mediata dall'Altro, dall'ordine simbolico, non ancora «dipartimentalizzata», spiegabile. L'anello mancante che ci autorizza a stabilire una connessione tra questa tesi di Lacan e la prima ipotesi del *Parmenide* di Platone (che afferma che l'Uno è totalmente esterno all'Essere, senza alcuna relazione con o partecipazione a esso) ci è fornito dal «misticismo» neoplatonico di Plotino: ricordiamo che, per Lacan, l'estasi mistica è l'esempio paradigmatico della *jouissance* Una. Il *Parmenide* era il testo platonico preferito dai neoplatonici, ed essi lo leggevano come una potente attestazione dell'ineffabilità dell'Uno con il quale l'esperienza mistica ci riunisce:

La dimostrazione della prima ipotesi del *Parmenide* porta alla conclusione che è impossibile che l'Uno esista. Se è così, l'Uno di questa prima ipotesi, essendo per definizione uno, non può né avere parti né essere intero. Quindi non avrà né principio né fine né limiti. Per la stessa ragione non parteciperà al tempo. Non avrà quindi alcun essere, dal momento che l'essere comporta il partecipare al tempo. E, se assolutamente non è, può forse allora avere qualcosa che gli appartiene o che deriva da esso? Certamente no. Quindi non ha nome; non c'è definizione, percezione o conoscenza dell'Uno. È possibile che questo sia vero dell'Uno? No. Da questa dimostrazione di impossibilità possiamo di certo inferire legittimamente che «dal momento che l'Uno non partecipa in alcun modo all'essere», esso non esiste, che non c'è nulla al di là dell'essere, che l'essere è dunque tutto. I neoplatonici scelsero di interpretare la dimostrazione di impossibilità del *Parmenide* in modo diverso. Ammettevano l'incompatibilità tra l'Uno e l'essere, ma invece di dedurne che l'Uno non esiste, conclusero che senza dubbio l'Uno non esisteva in termini di essere, ma che al di là dell'essere c'è l'Uno, che l'Uno *ex-siste* dall'essere.

In questo modo « C'è l'Uno » costituisce una formula che si contrappone all'ontologia e porta verso il concetto del non-tutto di un Altro radicale, nei termini dell'alterità priva di relazioni, in cui emerge la logica della dimostrazione del *Parmenide*.

Da una parte l'Essere, e dall'altra l'esserci: essi sono incompatibili. Da una parte l'Essere, e dall'altra il reale. Vediamo subito che questa opposizione è la stessa che opera nelle teologie negative, alla ricerca di una non conoscenza che eguagli sé stessa a dotta ignoranza, o nei racconti che i grandi mistici cristiani fanno della loro esperienza impiegando ossimori tratti dal *De mystica theologia* dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita.⁴⁸

Ci sono due argomenti a favore di questa interpretazione. Quando Lacan parla di *jouissance feminine* – «se una cosa del genere esistesse (ma non esiste)» – conferma la sua incommensurabilità con l'ordine dell'essere (l'esistenza). In più, la sua formula è *Y a d'l'Un*, e l'impersonale *il y a* è, come il tedesco *es gibt* che gioca un ruolo tanto importante in Heidegger, chiaramente opposto all'essere (in inglese questa distinzione si sfoca, dal momento che non è possibile evitare il verbo «to be», essere, nella traduzione). C'è tuttavia un contro-argomento conclusivo che sostanzialmente compromette l'intero ragionamento di Zaloszc: egli individua nei mistici neoplatonici l'anello mancante tra Platone e Lacan, e tuttavia, come abbiamo già visto, Lacan rifiuta esplicitamente l'interpretazione neoplatonica del *Parmenide*. Sembra quindi che l'opposta interpretazione di Dolar – per cui l'Uno contro l'Essere è, in lacanese, il simbolico contro il Reale –

sia ben più convincente. Ma vediamo dove la sua linea interpretativa conduce Zaloszcyc:

L'Uno che c'è, è l'uno della *jouissance* Una, cioè la *jouissance* designata nei termini della prima ipotesi del *Parmenide* [...]. Esso è opposto alla *jouissance* sviluppata *partes extra partes*, che è di conseguenza spiegabile e numerabile secondo le misurazioni del significante. Se ci pensiamo, l'essere stesso è solo determinato dalla pienezza di senso, mentre noi riferiamo la *jouissance* Una al reale. Il reale come impossibile, come abbiamo già visto.

Allora c'è una *jouissance* che non è senza rapporto con l'Altro del significante (che è alienato rispetto al significante), e c'è una *jouissance* autistica, separata dal significante e dall'Altro, il cui paradigma è la non relazione. Questa è la *jouissance* Una. A partire da queste premesse, ci sono solo due modi di procedere: o ammettere che non c'è altro essere che l'essere, con l'intenzione di escludere la *jouissance* Una, oppure sostenere l'idea che l'Uno esiste separato dall'essere, nel qual caso la dimostrazione di impossibilità tiene conto della traccia che questo Uno lascia nell'Altro, nella forma di un «non c'è rapporto sessuale»...

Il passaggio dalla *jouissance* Una al Nome-del-Padre è il passaggio dal non-tutto a un tutto, ma questo passaggio lascia un resto/eccesso non superato, la traccia che la *jouissance* Una vi lascerà. Una delle forme di questo eccesso è la *jouissance* femminile, l'altra è l'*Ur-Vater* freudiano, colui che gode di tutte le donne.⁴⁹

Nella misura in cui, per Lacan, questo Uno è (anche) un «resto indivisibile» che rende inesistente il rapporto sessuale, possiamo comprendere come *Y a d'l'Un* sia strettamente correlato a *il n'y a pas de rapport sexuel*: il primo è proprio l'oggetto-ostacolo del secondo; non è principalmente il mistico Uno che tutto abbraccia del famigerato «sentimento oceanico» deriso da Freud, ma «un pezzettino di Reale», il resto escrementale che turba l'armonia del Due. Anche l'equazione dei due eccessi (*jouissance feminine* e *Ur-Vater*) è sensata, perché rievoca direttamente la sentenza di Lacan: «donna è uno dei nomi del padre».

Ciò che rende problematica la soluzione di Zaloszcyc è che essa è in definitiva incompatibile con la logica del non-Tutto cui si riferisce: la riduce alla logica «mascolina» dell'eccezione. È sintomatico che Zaloszcyc usi lui stesso il termine «eccezione» per designare la posizione femminile: «Il lato femminile della sessuazione si presenterà, non senza alcun legame con il significante fallico, ma nemmeno senza aver preservato un rapporto con la *jouissance* Una»; questo è ciò che «rende una donna un'eccezione», e cioè un'eccezione all'ordine simbolico fallico.

Come dobbiamo mettere in relazione l'Uno di *Y a d'l'Un* («C'è [dell']Uno, qualcosa di un Uno» che Lacan ha sviluppato nel Seminario XX, *Ancora*) con la serie di significanti unari, prima della loro unificazione mediante un Significante-Padrone fallico, cioè la serie autodivisibile all'infinito di S1 (S1 (S1 (S1...))), che replica anche la struttura dell'ontologia materialista di molteplicità e Vuoto? Esiste una buona ragione per cui Lacan usa l'espressione comune francese *Y a d'l'Un* (indicante una quantità non specificata, come la

frase «qui c'è dell'acqua»), che sta agli antipodi della sublime asserzione mistica dell'Uno al di là dell'essere (di tutti gli esseri), *epekeina tes ousias*. Tuttavia, l'Uno di *Y a d'l'Un* non è ancora l'Uno del calcolo: il diffuso «c'è dell'Uno» impedisce precisamente la fissazione di limiti che renderebbero possibile il conteggio delle Unità. Ma se leggessimo il lacanianao *Y a d'l'Un* come la formula essenziale della fissazione libidinale (su qualche Uno) costitutiva della pulsione, come il momento dell'emergere della pulsione dalla molteplicità pre-eventuale e priva di Uno? Come tale, questo Uno è un «*sinthome*», una sorta di «atomo di godimento», la sintesi minimale di linguaggio e godimento, un'unità di segni permeata dal godimento (come un tic che ripetiamo compulsivamente). Questa Unità non sono forse *quanti di godimento*, non ne sono forse i complessi più piccoli e più elementari?

Gli idealisti oscurantisti amano costruire variazioni sul tema del «quasi niente»: un minimo di essere che nondimeno testimonia la presenza della divinità («Dio è presente anche nel più infimo granello di polvere...»). La risposta materialista è il *meno di niente*. Il primo a proporla fu Democrito, il padre del materialismo greco (oltre che, tra parentesi, uno dei primi a formulare il principio di uguaglianza: «L'uguaglianza è ovunque nobile», come disse). Per esprimere questo «meno di niente» Democrito fece ricorso a un meraviglioso neologismo, *den* (coniato per la prima volta dal poeta del sesto secolo a.C. Alceo), per cui l'assioma di base della sua ontologia è: «Il Niente (*meden*) esiste non meno del Iente (*den*)», o, come recita la traduzione tedesca, «*Das Nichts existiert ebenso sehr wie das Ichts*».50 È cruciale notare che, contrariamente alla propensione dell'ultimo Wittgenstein verso il linguaggio ordinario, verso il linguaggio come parte di un mondo vitale, il materialismo esordisce violando le regole del linguaggio ordinario, pensando contro il linguaggio. (Dal momento che *med'hen* non significa letteralmente «niente», ma piuttosto «non-uno», una più adeguata trasposizione in inglese di *den* si sarebbe avuta impiegando un neologismo come «*otone*» o perfino «*tone*»).51

Gli antichi Greci avevano due parole per niente, *meden* e *ouden*, che indicano due tipi di negazione: *ouden* è una negazione fattuale, qualcosa che non è ma che potrebbe essere stata; *meden* è, al contrario, qualcosa che in principio non può essere. Arriviamo a *den* non negando semplicemente la negazione in *meden*, ma spostandola, o, piuttosto, integrandola con una sottrazione. Vale a dire che ricaviamo *den* espungendo da *meden* non l'intero prefisso che nega, ma solo le prime due lettere: *meden* è *med'hen*, la negazione di *hen* (uno): non-uno. Democrito, scartando la particella *me*, crea dunque un termine totalmente artificiale. *Den* quindi non è niente senza «ni», un ente, ma un *iente*, un qualcosa ma *ancora all'interno dell'ambio del*

niente, come un morto vivente ontologico, uno spettrale niente-che-appare-come qualcosa. O, come ha scritto Lacan: «Niente, forse? No. Forse niente. Ma non niente»;⁵² a cui Cassin aggiunge: «Mi piacerebbe fargli dire: *Pas rien, mais moins que rien* (Non niente, ma meno di niente)».⁵³ *Den* è il «passeggero cieco» di ogni ontologia,⁵⁴ e, in quanto tale, esso è «il reale radicale», il che fa di Democrito un vero materialista: «Non più materialista a questo riguardo di qualsiasi altra persona con un po' di senno, non più di me o di Marx, per esempio. Ma non potrei giurare che lo stesso valga anche per Freud» (Lacan ha in sospetto il legame di Freud⁵⁵ con l'oscurantismo cabalistico).

Caratterizzando il *den* come il risultato di una «sottrazione dopo la negazione» (*qualcosa-niente-iente*), Cassin non può ovviamente resistere alla tentazione di dare una pugnolata a Hegel: «Non può essere dialettizzato proprio in quanto non è una negazione della negazione assunta e superata, ma una sottrazione dopo la negazione».⁵⁶ Quindi l'ascesa del *den* è analoga a quella dell'*objet a* che, secondo Lacan, emerge quando le due mancanze (quella del soggetto e quella dell'Altro) coincidono, e cioè quando l'alienazione è seguita dalla separazione: il *den* è il «resto indivisibile» del processo significante di doppia negazione, qualcosa come il tic di Sygne de Coûfontaine, questo *eppur si muove* minimale che sopravvive alla sua totale *Versagung* (rinuncia). La ricezione successiva di Democrito, ovviamente, «rinormalizzò» subito il *den* attraverso la sua ontologizzazione: il *den* diventa un Uno positivo, l'atomo è ora un ente nello spazio vuoto, e non più uno spettrale «iente» (meno-di-niente).

Il neologismo *den* evoca densità e quindi una contrazione primordiale, preontologica: *den* è, verosimilmente, il primo nome del *Y a d'l'Un* di Lacan; ci sono le unità, punti minimali di contrazione, di *en* che non sono ancora l'Uno costituito ontologicamente. Forse un riferimento anacronistico a Kant può venirci qui in soccorso: *meden* segue la logica del giudizio negativo, esso nega l'essere come predicato, mentre *den* afferma il non-essere come predicato (positivo); *den* è il nulla (il vuoto) che in qualche modo «è» in sé, che non è semplicemente negazione di (un altro) essere. In altre parole, *den* è il punto di indistinzione tra l'essere e il non-essere, «una cosa di niente», come i «non morti» sono morti viventi. (Il celebre «*Panta rei, ouden menei*» di Eraclito può essere dunque tradotto: «tutto scorre, nulla rimane», con «nulla» a indicare il punto stesso di indistinzione tra ente e ni-ente.)

Prevedibilmente, l'eleatico Melisso, nella sua critica di Democrito, liquidò il *den* con la pungente osservazione che «lunghi dall'essere un esistente necessario, [esso] non è nemmeno una parola». In un certo modo, Melisso ha ragione: abbiamo bisogno di una non-parola per designare ciò che, precisamente, non esiste ancora (come cosa); il *den*

cade al di fuori dell'ambito dell'unità di *logos* ed essere. L'atomismo democriteo è quindi la prima risposta materialista all'idealismo eleatico: gli eleati deducono dall'impossibilità logica del vuoto quella del movimento; gli atomisti democritei sembrano ragionare in senso contrario, e deducono dal fatto che il movimento esiste la necessità che il vuoto (lo spazio vuoto) esista. La divisione ultima tra idealismo e materialismo non riguarda la materialità dell'esistenza («solo le cose materiali esistono veramente»), ma l'«esistenza» del nulla/del vuoto: l'assioma fondamentale del materialismo è che il vuoto/nulla è (il solo supremo) reale, cioè che non si può distinguere tra essere e vuoto. Se per Parmenide solo l'essere è, per Democrito il nulla è alla pari dell'essere. Pervenire a un contenuto partendo dal nulla non implica aggiungere qualcosa al vuoto; al contrario, si deve sottrarre, togliere qualcosa al nulla. Niente e iente non si equivalgono: «Niente» è il vuoto generativo dal quale emergono gli ienti, entità pre-ontologiche primordialmente contratte. A questo livello, il niente è più dell'iente, il negativo è più del positivo. Una volta che entriamo nella realtà pienamente costituita a livello ontologico, tuttavia, il rapporto è invertito: qualcosa è più di niente, o, in altre parole, il niente ha un valore puramente negativo, è una privazione di qualcosa.

È forse così che possiamo immaginare il livello zero della creazione: una linea rossa di divisione attraversa la densa oscurità del vuoto, e su questa linea appare un qualcosa di indistinto, l'oggetto-causa del desiderio; probabilmente, per alcuni, il corpo nudo di una donna. Quest'immagine non fornisce forse le coordinate minime dell'asse soggetto-oggetto, dell'asse del male realmente primordiale? La linea rossa che attraversa l'oscurità è il soggetto, e il corpo è il suo oggetto.

«Nulla esiste»

Le ipotesi 1 e 2 – *se l'Uno è* e *se l'Uno non è* – sono seguite da un breve argomento (155e-157b) che è a volte considerato come un'ulteriore ipotesi vera e propria (così che avremmo nove ipotesi anziché otto), ma più spesso come una mera appendice alle prime due. Questo ragionamento fornisce in effetti una specie di mediazione tra le ipotesi 1 e 2: se il risultato dell'ipotesi 1 era che l'Uno, preso unicamente in virtù di sé stesso, separatamente da tutto il resto, non è assolutamente nulla (o è completamente indescrivibile), e se il risultato dell'ipotesi 2 era che l'Uno, preso in virtù degli altri, è ogni cosa indiscriminatamente (grande e piccolo, simile e dissimile, in movimento e a riposo...), l'appendice tenta di risolvere questa antinomia introducendo la dimensione temporale. Un Uno che esiste nel tempo può senza alcuna contraddizione passare da uno stato a un altro (può muoversi, per esempio, e poi essere a riposo). Ma l'interesse

di questa soluzione altrimenti banale è costituito dal risultato paradossale cui Parmenide giunge quando si sofferma sulla semplice domanda: quando cambia l'Uno in questione? «Se prima sta fermo e poi si muove, o prima si muove e poi sta fermo, non sarà in grado di provare tali condizioni senza mutamento'. 'Come potrebbe?' 'Non vi è nessun tempo in cui alcunché possa muoversi e stare fermo contemporaneamente'» (156c). Parmenide ipotizza che il cambiamento tra i due stati avvenga in un istante, e che l'istante non sia nel tempo. Nell'istante, l'oggetto non è né in movimento né a riposo, ma è pronto ad assumere entrambi gli stati:

Pare che l'istante indichi una cosa del genere, vale a dire quel punto da cui qualcosa si muove verso l'una o l'altra condizione. Non infatti dall'essere in quiete, che persiste ancora nella sua condizione di immobilità, ha origine il mutamento, né dal moto ancora in movimento: ma questa singolare natura dell'istante risiede in un punto mediano, fra il moto e la quiete, e non è in alcun tempo, e nell'istante e dall'istante ciò che è in moto si muta verso l'essere in quiete, e ciò che è in quiete si muta verso l'essere in moto. (156d-e)

Parmenide complica la faccenda quando impiega lo stesso concetto di istante per descrivere il cambiamento dall'essere al non-essere o viceversa: nell'istante, una cosa né è né non è. (Il problema di questa soluzione è che viola la Legge del Terzo Escluso, la quale impone che, in ogni istante, una cosa deve essere o F o non F). In questo interregno possono accadere molte strane cose; come non pensare all'osservazione di Gramsci: «La crisi consiste appunto nel fatto che il vecchio muore e il nuovo non può nascere: in questo interregno si verificano i fenomeni morbosi più svariati»?⁵⁷

Il Reale con cui abbiamo qui a che fare è il Reale della pura superficie virtuale, il Reale «incorporeo», che deve essere contrapposto al Reale nella sua più terrificante dimensione immaginaria, l'abisso primordiale che inghiotte ogni cosa e dissolve ogni identità, figura che in letteratura ha assunto molteplici espressioni, dal maelström di Edgar Allan Poe e dall'«orrore» di Kurtz nel finale di *Cuore di tenebra* di Conrad, al Pip di *Moby Dick* di Melville che, gettato sul fondo dell'oceano, fa esperienza di un Dio demoniaco:

Trascinato vivo, piuttosto, in abissi stupefacenti, dove forme bizzarre dell'intatto mondo primevo fluttuavano avanti e indietro davanti ai suoi occhi passivi [...] Pip aveva visto gli insetti di corallo, infiniti e onnipresenti come dei, che dal firmamento delle acque innalzavano le proprie orbite colossali. Aveva veduto il piede di Dio sul pedale del telaio e gli aveva parlato; e per questo i compagni gli davano del matto.⁵⁸

Questo Reale (il cui caso freudiano più noto è quello dello sguardo del sognatore nella gola di Irma in *Traumdeutung*), questa vitalità sovrabbondante e oscena-morbosa della Carne primordiale, *non* è il Reale della pura apparenza che è la verità dell'Idea platonica. È ancora una volta Deleuze che ci può aiutare a tracciare una più chiara linea di distinzione tra questi due Reali. Nella primissima pagina di *Logica del senso*, Deleuze descrive il puro divenire con un riferimento

ad Alice nel paese delle meraviglie: quando Alice «cresce»,

[ella] diventa più grande di quanto non fosse. Ma voglio anche dire che diventa più piccola di quanto non sia ora. Senza dubbio, non è nello stesso tempo che Alice sia più grande e più piccola. Ma è nello stesso tempo che lo diventa. È più grande ora, era più piccola prima. Ma è nello stesso tempo, in una sola volta, che si diventa più grandi di quanto non si fosse prima, e che ci si fa più piccoli di quanto non si diventi. Tale è la simultaneità del divenire la cui peculiarità è schivare il presente. E, in quanto schiva il presente, il divenire non sopporta la separazione né la distinzione del prima e del dopo, del passato e del futuro. È proprio dell'essenza del divenire l'andare, lo spingere nei due sensi contemporaneamente: Alice non cresce senza rimpicciolire, e viceversa.⁵⁹

Temporalmente il Senso-Evento, il suo Divenire, è un puro Istante, il limite tra passato e futuro, il punto in cui gli opposti coincidono, in cui una cosa diventa simultaneamente più grande e più piccola, ecc. L'Istante costituisce precisamente quell'accumulazione di predicati opposti che ha dato parecchi grattacapi a Platone. Non sorprende quindi che Deleuze metta in relazione quest'idea di divenire a quella esposta nel *Filebo* e nel *Parmenide*, opere che descrivono un processo in cui

[...] il «più caldo» procede di continuo innanzi e non si ferma, e parimenti il «più freddo», mentre la quantità sta ferma e non avanza. (*Filebo* 24d).

[...] il più giovane diventa più vecchio del più vecchio, e il più vecchio diventa più giovane del più giovane. Diventano, ma non sono in grado di essere diventati: se fossero diventati, non diventerebbero più, ma sarebbero. (*Parmenide* 155a).

Come Deleuze dimostra in *Logica del senso*, il Senso-Evento come puro Divenire insostanziale ha luogo sul limite tra i due ambiti «positivi» (delle cose e delle parole):

Inscindibilmente il senso è l'esprimibile o l'espresso della proposizione e l'attributo dello stato di cose. Tende una faccia verso le cose, l'altra verso le proposizioni. [...] è esattamente la frontiera delle proposizioni e delle cose. È quell'*aliquid*, a un tempo extra-essere e insistenza, quel minimo di essere che conviene alle insistenze.⁶⁰

Deleuze introduce qui l'opposizione tra due modalità di tempo, Kronos (il tempo delle sostanze corporee) e Aîôn (il tempo del divenire immateriale): il tempo ciclico delle trasformazioni materiali, della generazione e corruzione delle cose – che è, al livello più basilare, il «terrificante, smisurato presente» del Caos primordiale – e la pura linearità del flusso del divenire. In Kronos, «soltanto il presente esiste nel tempo. Passato, presente e futuro non sono tre dimensioni del tempo; soltanto il presente riempie il tempo, passato e futuro sono due dimensioni relative al presente nel tempo».⁶¹ Questo Ora di Kronos deve essere contrapposto all'Istante di Aîôn:

Secondo Aîôn soltanto il passato e il futuro insistono e sussistono nel tempo. Invece di un presente che riassorbe il passato e il futuro, un futuro e un passato che dividono ad ogni istante il presente, che lo suddividono all'infinito in passato e futuro, nei due sensi contemporaneamente. O meglio è l'istante senza spessore e senza estensione che suddivide ogni presente in passato e futuro, invece di presenti vasti e spessi che comprendono gli uni rispetto agli altri il futuro e il passato.⁶²

La differenza tra i due divenire, il divenire-folle delle profondità dell'informe Caos primordiale e la superficie dell'infinita divisibilità dell'Istante, è «all'incirca la differenza tra la seconda e terza ipotesi del *Parmenide*, quella dell'«ora» e quella dell'«istante»»: ⁶³

Mentre Kronos era inseparabile dalla circolarità e dagli incidenti di questa circolarità, come arresti o precipitazioni, esplosioni, disincastri, indurimenti, Aïon si estende in linea retta, illimitato nei due sensi. Sempre già passato e eternamente ancora da venire, Aïon è la verità eterna del tempo: *pura forma vuota del tempo* che si è liberata del suo contenuto corporeo presente e così ha spiegato il suo cerchio, si allunga in una retta. ⁶⁴

La vera e propria ipotesi 3 («se l'uno è, quali sono le conseguenze per gli altri»), evita questo paradosso delineando un'ontologia realistica e basata sul senso comune: nonostante gli altri non siano l'Uno, essi possono avere qualche rapporto con l'Uno, possono partecipare della forma dell'Uno: quando sono combinati in un Tutto, questo Tutto è Uno; come parti di questo Tutto, ognuno di essi è Uno, ecc. La forma dell'Uno delimita quindi le parti nel rapporto reciproco e in rapporto al tutto; essa «rende conto dell'organizzazione delle parti in un tutto unificato», ⁶⁵ e cioè agisce da «*principio strutturante* per gli enti che combina». ⁶⁶ Se togliamo la forma dell'Uno dagli altri, otteniamo una caotica moltitudine senza limite.

Il cambio «illogico» di ordine che Platone compie tra le ipotesi 3 e 4 può essere spiegato quale conseguenza della misteriosa appendice (o ipotesi 3) che segue all'ipotesi 2 e che si presenta come una specie di eccesso sintomale dell'intera matrice, la sua «parte dei senza-parte», un qualcosa (un'ipotesi) che non conta nulla? Se correggiamo l'ordine delle ipotesi e scambiamo di posizione la 3 con la 4, emerge il disegno di fondo: gli enti che discendono dall'ipotesi sono descrivibili/dicibili se l'Uno è o non è, dunque se siamo all'interno dell'ordine dell'essere positivo (affermato o negato), mentre il risultato è negativo se siamo all'interno dell'ordine «l'Uno c'è (o non c'è)». Il motivo di questa ripartizione è che, per dirla in termini deleuziani, per Platone la predicazione (nella misura in cui è possibile) all'interno dell'ordine dell'essere non avviene al livello dei corpi e delle loro proprietà/qualità, bensì al livello del divenire: la sua forma basica è sostanza-copula-predicato, non sostanza-verbo o finanche direttamente verbo impersonale; è «Alice è verde», e non «Alice verdeggia» o «si verdeggia (su Alice)». ⁶⁷

Per comprendere correttamente la distinzione fondamentale tra le due successive ipotesi, la 5 e la 6, dobbiamo soffermarci su un dettaglio che potrebbe apparire minore, ma dal quale tutto dipende: lo statuto della predicazione. Le ipotesi 5 e 6 esplorano le conseguenze per l'Uno se «l'Uno non è»; la 5 interpreta «non è» come l'asserzione di un non predicato, mentre la 6 interpreta «non è» come una negazione diretta e categorica. In altre parole, nella 5 «l'Uno non è» significa che

l'Uno partecipa di molte caratteristiche (è dissimile dagli altri, simile a sé stesso, e così via), tra le quali il non-essere. Le conseguenze di questa triplicità sono di vasta portata: quando diciamo «X è grande», questo non significa che l'oggetto X partecipa direttamente all'Idea di grandezza; significa invece che X *partecipa dell'essere in relazione alla grandezza*. Questa triplicità non vale solo per l'uso predicativo del verbo «essere»: se diciamo che Socrate e Platone sono simili in quanto sono entrambi greci, ciò non significa che essi partecipano entrambi dell'Idea di Greco, ma piuttosto che essi *partecipano entrambi dell'idea di similarità in relazione all'essere Greco*.

Ciò che qui conta non è solo la distinzione tra l'uso transitivo-predicativo e quello intransitivo-esistenziale di «è» («Socrate è brutto» contro «Socrate è»). Infatti, nella logica che governa l'ipotesi 5, l'essere medesimo è riflesso in sé stesso, e di conseguenza l'affermazione «Socrate è» va letta così: «Socrate è 'è', egli partecipa dell'essere». Abbiamo perciò a che fare con *due diverse modalità dell'essere*, l'immediata e diretta esistenza-nella-realtà, e la fluida superficie «essente» che è indifferente all'essere o non essere «reali». Se quindi seguissimo Deleuze e interpretassimo questi due tipi di essere in modo anacronistico, attraverso la successiva distinzione operata dagli stoici tra corpi materiali che esistono nella realtà spaziotemporale, e i celebri «immateriali», pure superfici-eventi che includono ciò che è dicibile, ciò di cui si può parlare? Non appena parliamo di qualcosa, la sua esistenza immediata è sospesa, il suo essere diventa un predicato riflessivo, ed è per tale ragione che possiamo parlare di cose che sono nella modalità dell'essere o nella modalità del non-essere. O, per citare la conclusione di Gill: «Esistono molte più cose nell'ontologia di Platone che nella nostra. Per lui qualsiasi cosa sia descrivibile al contempo è». ⁶⁸ Un unicorno può avere un corno, quattro zampe, e così via, e non esistere. (Possiamo scorgere in questa interpretazione deleuziana un'eco della formula parmenidea che ha fondato la filosofia, la quale stabilisce l'identità di pensiero/parola – il *logos* – e essere).

Il passo successivo nella nostra interpretazione del *Parmenide* ci porta a connettere questa opposizione tra corpi materiali e l'«immateriale» all'enigmatica differenza tra le prime due ipotesi: «se c'è l'Uno» e «se l'Uno è». Forse dovremmo leggere «se c'è l'Uno» come fa Lacan, ossia come l'impersonale «*s'il y a d'l'Un*», come un «c'è...», e non come la piena affermazione dell'essere. La differenza tra le prime due ipotesi è quindi la differenza che intercorre tra «c'è l'Uno » e «l'Uno è».

Tuttavia, se possiamo parlare adeguatamente solo di enti sospesi nel limbo tra essere e non-essere, dell'essere nella modalità del non-essere, perché non possiamo dire nulla di questo Uno della prima ipotesi? In

altri termini, se possiamo descrivere solo ciò che partecipa dell'Uno, quand'è che da «c'è l'uno» deriva l'impossibilità di dire alcunché? I risultati negativi di alcune delle ipotesi del *Parmenide* devono essere decifrati mediante il concetto hegeliano di negazione determinata: uno specifico risultato negativo non dev'essere confuso con gli altri. Il risultato negativo dell'ipotesi 1 deve essere quindi contrapposto a quello dell'ultima ipotesi, che postula anch'esso il nulla totale: il vuoto dell'ipotesi 1 non è il supremo abisso della realtà (il *sunyata* buddhista), ma un puro Uno che, mancando di ulteriori qualificazioni, subito toglie sé stesso. Per dirla in lacanese, esso esprime l'assenza del significante-Uno che è ancora intrinseca all'ordine del significante-Uno, \$, il significante barrato... in breve, il vuoto della soggettività. \$ non è l'indicibile al di là del dicibile, ma l'indicibile che è intrinseco al dicibile.

Le ultime due ipotesi (7 e 8) esplorano le conseguenze per gli altri di «l'Uno non è». A renderle così interessanti non concorre l'(in)accuratezza logica del ragionamento di fondo, ma il fatto che, prese insieme, esse richiamano da vicino e in modo inquietante la definizione occidentale dell'ontologia buddhista come dottrina delle pure apparenze effimere e prive di sostanza (ipotesi 7), sostenute unicamente dal vuoto del Nulla (ipotesi 8). Gill fa giustamente notare che «lo sforzo richiesto per farsi strada nell'intrico delle deduzioni precedenti è qui premiato da vivide immagini»:

Gli altri appaiono uno e molti, ma non lo sono veramente. Appaiono grandi, piccoli, e uguali, e appaiono simili a, e dissimili da sé stessi e l'uno dall'altro, ma non lo sono veramente [...] se gli altri sono altro, essi devono essere altro da qualcosa. Non possono essere altro dall'uno, poiché esso non è, quindi devono essere altro l'uno dall'altro [...] essi sono altro l'uno dall'altro, e una moltitudine illimitata [...]. Possiamo prendere una piccola massa che sembra una, ma improvvisamente questa si disintegra in tanti piccoli frammenti. La piccola massa con cui avevamo cominciato sembra ora immensa. Si tratta di mere apparenze, perché senza l'unità che determina l'individualità delle cose e i rapporti tra le stesse, le proprietà e le relazioni che osserviamo cambiano con la nostra prospettiva [...]. Immaginiamo di guardare una galassia distante a occhio nudo e di osservarla poi con un potente telescopio. All'inizio distinguiamo solo un piccolo oggetto che brilla, ma poi ci si manifesta una moltitudine di stelle. Ciò che vediamo dipende dalla nostra prospettiva.⁶⁹

Il risultato dell'ultima ipotesi è la realtà soggiacente a questo gioco di apparenze scintillanti: il nulla. Com'è possibile che dal gioco delle apparenze si passi al Nulla assoluto? Tutto dipende di nuovo dalla differenza tra « non c'è l'Uno » e « l'Uno non è »: l'ipotesi 7 considera le conseguenze per gli altri se l'Uno non è, mentre l'ipotesi 8 considera le stesse se l'Uno non c'è. Se l'Uno non è (come piena realtà ontologica), lo spazio rimane aperto per le unità che semplicemente sono, e cioè per il fluido gioco di apparenze in cui gli altri possono partecipare dell'Uno e quindi acquisire una fragile consistenza temporanea. Se tuttavia l'Uno non c'è, non è possibile nemmeno una temporanea e illusoria apparenza di Unità, e ciò che rimane è solo il vuoto del Nulla.

Possiamo considerare la conclusione del *Parmenide* (il risultato dell'ipotesi 8: «nulla esiste») in due opposte accezioni: o letteralmente, come conclusione dell'intera matrice di ipotesi, e cioè come l'enunciazione ontologica ultima, o come una *reductio ad absurdum* che, per via negativa, dimostra la necessità di qualche tipo di forma stabile: «La lezione è che devono esistere forme, o oggetti stabili di qualche tipo, affinché un mondo possa esistere».70 Questa non è forse l'alternativa tra materialismo e idealismo allo stato puro? Così recitano le ultime righe del *Parmenide*:

«Se dunque in sintesi dicessimo che se l'uno non è, nulla è, diremmo in modo giusto?».

«Certo».

«Si dica dunque questo, e si dica anche che, a quanto pare, che l'uno sia, o che non sia, esso stesso e le altre cose, rispetto a sé e fra di loro, sono tutto, in relazione ad ogni aspetto dell'essere, e non sono, e appaiono e non appaiono».

«Verissimo». (166b-c)

Non è forse questa la definizione essenziale e più concisa possibile del materialismo dialettico? Se l'Uno non c'è e ci sono solo molteplicità di molteplicità, allora la realtà ultima è il Vuoto stesso; tutte le cose determinate «sono e non sono».71 Alle otto ipotesi dovremmo allora aggiungerne una nona, che, per quanto non esplicitamente postulata in questi termini, sia la verità dell'intera serie: «Nulla è»? (O forse essa è unicamente la verità dell'ottava ipotesi?)

Tutto dipende da cosa intendiamo precisamente con zero, nulla, o il vuoto. Ci sono infatti due tipi di zero, lo zero della misura (come un grado zero, il punto di riferimento scelto per stabilire una differenza quantitativa, che è arbitrario: per misurare la temperatura, Celsius e Fahrenheit postulano uno zero differente) e lo zero come elemento neutrale, come 0 nell'addizione e nella sottrazione: qualsiasi numero addizioniamo a o sottraiamo da 0, esso rimane lo stesso. Quest'ultimo concetto è rinvenibile forse nella «neutralità dell'analista»: lo status dell'analista è solo quello di un inerte *objet a*, egli non interviene attivamente. Tuttavia, dobbiamo associare a questa neutralità dello 0 il caso opposto della moltiplicazione, in cui lo 0 è, al contrario, l'elemento assorbente: qualsiasi numero moltiplichiamo per 0, darà sempre 0. Ciò significa che è la mera *presenza* dell'analista a sortire l'effetto magico di trasformare il flusso del discorso del paziente in una prosopopea. Immaginiamo che il paziente racconti al suo analista la storia appassionata di alcune delle sue recenti avventure o fantasie: la presenza stessa dell'analista, la sua posizione «ironica», desoggettiva il paziente. Essa transustanzia la sua autentica espressione soggettiva nell'enunciazione burattinesca di un *bric-a-brac* di ricordi falsificati e frammenti tratti da situazioni totalmente differenti, e rivolti

originariamente a persone diverse (come il padre del paziente), o perfino pronunciati originariamente da altri. In questo senso, la presenza neutrale dell'analista funge da elemento assorbente: indipendentemente da quanto il discorso del paziente sia ben pensato e organizzato, una volta che esso si presenta nel setting (nella cornice) analitico, assume lo status di prosopopea ed è «assorbito» nella dinamica della libera associazione.⁷²

Questa distinzione tra lo zero neutrale/assorbente e lo zero della misura non va confusa con un'altra distinzione, anch'essa collegata alla prassi psicoanalitica: la distinzione tra *niente* e *vuoto*. Il niente è sempre localizzato, come quando diciamo «qui non c'è niente», mentre il vuoto è una dimensione senza limiti.⁷³ Nella terapia psicoanalitica, questa coppia di categorie è chiaramente all'opera nella distinzione tra psicosi e isteria: nella psicosi troviamo la cosiddetta «spersonalizzazione», o la sensazione di perdita della realtà, che si riferisce a un vuoto; mentre nell'isteria questo vuoto è identificato in un niente, un'insoddisfazione specifica. Il che significa che il niente è sempre tale all'interno di una qualche struttura determinata: non c'è niente dentro una cornice in cui ci si aspettava di trovare qualcosa.⁷⁴ Il primo compito nell'analisi di uno psicotico è quindi verosimilmente il più difficile, ma anche il più cruciale: quello di «istericizzare» il soggetto psicotico, e cioè di trasformare il vuoto della sua «spersonalizzazione» in un'insoddisfazione isterica. L'opposto di questa trasformazione è il caso della *forclusione* psicotica, in cui l'elemento escluso rigetta il soggetto nel vuoto. Ma perché? Perché l'elemento escluso (il Nome-del-Padre) non è solo uno tra i significanti, ma un significante-cornice, un significante che sostiene la tessitura di un'intera struttura simbolica.

Così, per concludere, se torniamo dalla seconda alla prima parte del *Parmenide*, e cioè allo status delle Idee, ne deduciamo che le Idee non esistono, che non hanno una realtà ontologica propria: esse persistono come punti di riferimento puramente virtuali. Vale a dire che la sola conclusione appropriata è che le Idee eterne sono gli Uni e gli Altri che non partecipano dell'Essere (quello spazio-temporale, che è il solo essere reale che esista): il loro status è puramente virtuale, come era evidente a Deleuze, uno dei grandi anti-platonici. Il concetto deleuziano di Virtuale deve essere contrapposto al tema onnipresente della realtà virtuale: ciò che importa a Deleuze non è la realtà virtuale, ma *la realtà del virtuale* (che, in termini lacaniani, è il Reale). La Realtà virtuale è in sé un'idea alquanto misera: quella di imitare la realtà, di riprodurre l'esperienza in un medium artificiale. La realtà del Virtuale, dall'altra parte, rappresenta la realtà del Virtuale in quanto tale, rappresenta i suoi effetti e conseguenze reali.

Gorgia, non Platone, era l'arcistalinista!

Da questo punto conclusivo possiamo tornare a Gorgia e al rapporto tra Platone e i sofisti. Affrontiamo la questione nei termini della *dieresi* platonica: la graduale suddivisione di un genere in specie che ci permette di definire un ente particolare (per arrivare agli umani, dividiamo gli esseri in viventi e non viventi; i viventi in piante e animali; gli animali in mammiferi e tutti gli altri; i mammiferi in quelli che hanno il linguaggio e quelli che non ce l'hanno...). Quando questa divisione implica un *aut-aut* «antagonistico» (Bene contro Male, libertà contro oppressione, moralità contro edonismo, ecc.), sono possibili, in linea generale, due approcci filosofici allo stesso: optare per un polo contro l'altro, o adottare l'atteggiamento «più profondo» di sottolineare la complicità degli opposti, e di promuovere una misura o unità giusta ed equilibrata. Nonostante la dialettica hegeliana sembri ispirarsi al secondo approccio (la «sintesi» degli opposti), in realtà Hegel propende per una inaudita *terza* soluzione: il modo di risolvere l'impasse non è né impegnarsi in una lotta a favore della parte «buona» contro quella «cattiva», né tentare di riunirle in una «sintesi» equilibrata, ma optare per la parte *cattiva* dell'iniziale *aut-aut*. Lacan sostenne la stessa cosa nel seminario *...ou pire*: tra «*le père ou pire*» (il padre o il peggio), la scelta etica opta per il peggio. Ovviamente questa «scelta del peggio» fallisce, ma in questo scacco essa pregiudica l'intero campo dell'alternativa e quindi permette di superare i suoi termini. (Per esempio, in politica, nella scelta tra l'unità organica e il terrore distruttivo, il solo modo di arrivare alla verità è di cominciare con la scelta «sbagliata» del terrore distruttivo).

Qui sta la differenza insormontabile tra il pensiero di Hegel e il concetto New Age di equilibrio tra gli opposti. Prendiamo il caso classico del Terrore della Rivoluzione francese: secondo l'opinione comune, Hegel condanna la Rivoluzione francese come affermazione immediata della Libertà astratta-universale che, in quanto tale, deve rovesciarsi nel suo opposto: un terrore universale diretto contro ogni contenuto particolare. A questa libertà astratta – si dice – Hegel contrappone la «Libertà concreta» del moderno Stato razionale, in cui la libertà di un individuo è fondata nella presa di coscienza del proprio ruolo all'interno della totalità articolata dell'ordine sociale... Il problema di questa interpretazione comune è che non contempla la dimensione temporale immanente al processo dialettico. Un agente storico non è mai messo direttamente di fronte alla scelta: o terrore rivoluzionario o Stato razionale organico. Alla vigilia della rivoluzione, la sola scelta è tra il vecchio ordine «organico» e la rivoluzione, compreso il terrore che ne seguirà. A far pendere l'ago della bilancia dalla parte della rivoluzione in tale contesto è l'intuizione che l'armonia organica dell'*ancien régime* sia in realtà una

falsificazione, un'illusione dietro la quale si celano violenza brutale, divisione e caos.

L'esperienza di viaggio di Adolphe de Custine nella Russia degli anni Trenta del diciannovesimo secolo illustra un'interessante lezione propriamente hegeliana: l'oggetto stesso della sua ricerca si alienò dallo scrittore quando egli vi si avvicinò. Custine andò in Russia per riscoprire un immediato ordine organico, cioè una società che, diversamente dall'Europa occidentale moderna costituitasi dopo la Rivoluzione francese, fosse rimasta gerarchicamente ordinata e fondata sulla tradizione. Tuttavia, ciò che trovò in Russia era l'esatto opposto: non un'unità sociale organica, ma una fragile miscela di ordine brutale e caos. Oltre a vigere una disorganizzazione immensa dietro l'apparenza di un ordine totale, lo stesso potere statale funzionava in modo caotico, esposto com'era ai capricci dello zar. (Questa caratteristica – il caos nella forma di ordine e controllo totalitario – è ravvisabile tuttora in Russia, ed era notevolmente presente nell'epoca sovietica).⁷⁵ Nell'«unità organica» si rivela quindi il suo opposto, l'instabilità intrinseca. Il «segreto» delle società dispotiche è che esse non hanno trovato la loro «*innere Gestalt*», la loro forma interiore (ciò vale anche per il fascismo, che è sempre stato lacerato tra modernismo e ritorno alla tradizione). Contro ogni tipo di tentazione «organica», è assolutamente cruciale per una politica emancipativa rimanere fedele al progetto universalista/secolare della modernità.

La nostra prima scelta dev'essere quindi la rivoluzione, perché è solo dopo aver raggiunto il livello zero rivoluzionario che si dischiude lo spazio per il moderno Stato razionale (a cui Hegel si riferisce sempre come stato «post-rivoluzionario»): è la scelta «sbagliata» del terrore astratto a gettare le basi per la scelta dello Stato razionale. Possiamo ora riconoscere come la famigerata triade hegeliana sia fondata sulla struttura temporale di una scelta ripetuta: in questo caso, la «triade» dell'*ancien régime*, della sua negazione astratta nel terrore rivoluzionario, e del suo superamento nello Stato razionale post-rivoluzionario, è messa in moto da due scelte consecutive: prima quella della rivoluzione contro l'*ancien régime*, e poi quella del moderno Stato razionale con la sua libertà concreta. Come possiamo far quadrare questi rovesciamenti dialettici con la *dieresi* platonica? Dobbiamo fare un passo indietro e andare da Platone a Gorgia, il primo ad aver proposto una matrice dieretica di divisioni. Il suo *Sul non essere o sulla natura* (il testo è sopravvissuto solo in forma sommaria in Sesto Empirico e nel *Melisso, Senofane e Gorgia* di Aristotele) può essere riassunto in tre proposizioni: (a) niente esiste; (b) se anche qualcosa esistesse, non potrebbe essere conosciuto; (c) se anche qualcosa esistesse e potesse essere conosciuto, non potrebbe

essere comunicato ad altri. Se mai c'è stato un chiaro esempio della logica freudiana del paiolo prestato (che implica il giustificare un'azione con ragioni che si escludono a vicenda), è questo: (1) niente esiste; (2) ciò che esiste non può essere conosciuto; (3) ciò che conosciamo non può essere comunicato ad altri... Ma più interessante è la ripetuta modalità «diagonale» di divisione del genere in specie: le cose o esistono o non esistono. Se esistono, possono essere conosciute o non possono esserlo. Se possono essere conosciute, possono essere comunicate ad altri o non possono esserlo. Sorprendentemente, troviamo la stessa differenziazione progressiva all'estremo opposto della storia della filosofia occidentale, nella sofistica del ventesimo secolo denominata «materialismo dialettico». *Materialismo dialettico e materialismo storico* di Stalin elenca quattro caratteristiche della dialettica marxista.

Il metodo dialettico marxista è caratterizzato dai seguenti tratti essenziali:

a) Contrariamente alla metafisica, la dialettica considera la natura non come un ammasso casuale di oggetti, di fenomeni, staccati gli uni dagli altri, isolati e indipendenti gli uni dagli altri, ma come un tutto coerente unico, nel quale gli oggetti, i fenomeni, sono organicamente collegati tra loro, dipendono l'uno dall'altro e si condizionano reciprocamente. [...]

b) Contrariamente alla metafisica, la dialettica considera la natura non come uno stato di riposo e di immobilità, di stagnazione e di immutabilità, ma come uno stato di movimento e di cambiamento perpetui, di rinnovamento e sviluppo incessanti, dove sempre qualche cosa nasce e si sviluppa, qualche cosa si disgrega e scompare. [...]

c) Contrariamente alla metafisica, la dialettica considera il processo di sviluppo non come un semplice processo di crescita, nel quale i cambiamenti quantitativi non portano a cambiamenti qualitativi, ma come uno sviluppo che passa da cambiamenti quantitativi insignificanti e latenti a cambiamenti aperti e radicali, a cambiamenti qualitativi, uno sviluppo nel quale i cambiamenti qualitativi non si producono gradualmente ma rapidamente, all'improvviso, a salti da uno stato all'altro, e non si producono a caso ma secondo leggi oggettive, come risultato dell'accumulazione d'impercettibili e graduali cambiamenti quantitativi. [...]

d) Contrariamente alla metafisica, la dialettica parte dal principio che gli oggetti e i fenomeni della natura implicano contraddizioni interne, poiché hanno tutti un lato negativo e un lato positivo, un passato e un avvenire, elementi che deperiscono ed elementi che si sviluppano, e che la lotta tra questi opposti, tra il vecchio e il nuovo, tra ciò che muore e ciò che nasce, tra ciò che deperisce e ciò che si sviluppa, è l'intimo contenuto del processo di sviluppo, il contenuto intimo della trasformazione dei cambiamenti quantitativi in cambiamenti qualitativi.⁷⁶

Primo, la natura non è un agglomerato di fenomeni sparsi, ma un tutto connesso. Poi, questo Tutto non è immobile, ma in uno stato di costante movimento e cambiamento. Inoltre, questo cambiamento non avviene solo per graduale deriva quantitativa, ma comporta salti e rotture qualitative. Infine, questo sviluppo qualitativo non si dispiega armonicamente, ma è spinto dalla lotta tra gli opposti... Il trucco qui è che in effetti *non* abbiamo a che fare solamente con la dieresi platonica, la graduale suddivisione di un genere in specie e poi delle

specie in sottospecie: questo processo «diagonale» di divisione è in verità verticale, e cioè abbiamo a che fare con aspetti differenti nella stessa divisione. Per dirla nel gergo stalinista: un Intero immobile non è veramente un Intero, ma solo un agglomerato di elementi; uno sviluppo che non comporti salti qualitativi non è veramente uno sviluppo, ma solo un immobile marciare sul posto; un cambiamento qualitativo che non comporti una lotta tra gli opposti non è veramente un cambiamento, ma solo un monotono movimento quantitativo. O, per tradurla in termini più inquietanti: coloro che promuovono il cambiamento qualitativo senza ammettere la lotta tra gli opposti *in realtà* si oppongono al cambiamento e favoriscono la conservazione dello status quo; quelli che promuovono il cambiamento senza ammettere salti qualitativi *in realtà* si oppongono al cambiamento e incoraggiano l'immobilismo... L'aspetto politico di questa logica è chiaramente visibile: «coloro che promuovono la trasformazione del capitalismo in socialismo senza la lotta di classe *in realtà* rifiutano il socialismo e vogliono che il capitalismo continui», e così via.

Ci sono due famose battute di Stalin che si basano su questa logica. Quando gli fu chiesto «Quale deviazione è la peggiore, quella di destra o quella di sinistra?», la premessa sottostante alla sua risposta – «Sono entrambe peggiori!» – era che la deviazione di sinistra *in realtà* («oggettivamente», come amavano dire gli stalinisti) fosse una deviazione di destra sotto false sembianze! Quando Stalin scrisse, in un rapporto su un congresso del partito, che i delegati avevano approvato *unanimente* la risoluzione del Comitato Centrale a *larga maggioranza*, la premessa di base era, di nuovo, che in realtà non ci fosse alcuna minoranza all'interno del partito: quelli che avevano votato contro si erano in tal modo esclusi dallo stesso. In tutti questi casi, *il genere ripetutamente si sovrappone a (coincide pienamente con) una delle sue specie*. Grazie a tale logica Stalin può interpretare la storia retroattivamente, cosicché i fatti «diventano chiari» sulla base di sviluppi successivi: non è che Trotsky prima combattesse per la rivoluzione al fianco di Lenin e Stalin e poi, a un certo punto, optasse per una strategia diversa da quella promossa da Stalin; l'ultima opposizione (Trotsky/Stalin), infatti, «indica con chiarezza» che, «oggettivamente», Trotsky fosse contro la rivoluzione fin dal principio.

Ritroviamo la stessa procedura nell'impasse classificatoria che ideologi e attivisti politici stalinisti dovettero affrontare nel corso della lotta per la collettivizzazione degli anni 1928-33. Nel tentativo di giustificare in termini marxisti «scientifici» il loro sforzo di schiacciare la resistenza dei contadini, essi li divisero in tre categorie (o classi): i *bednyaki*, i «miserabili»; i contadini veri e propri (senza o con pochissima terra, e al servizio di altri), alleati naturali degli operai; i *serednyaki*, «quelli di mezzo», i contadini autonomi medi (proprietari

della terra che lavoravano), che oscillavano tra la categoria di sfruttati e quella di sfruttatori; e i *kulaki*, che, oltre ad assumere braccianti prestavano a questi ultimi anche denaro o sementi, ecc. I *kulaki* erano dunque gli sfruttatori veri e propri, il «nemico di classe», e, in quanto tali, dovevano essere «liquidati». Tuttavia, in pratica, questa classificazione divenne sempre più indistinta e inefficace: in una situazione di povertà generalizzata, criteri tassonomici chiari non trovavano corrispondenza nella realtà, e infatti i contadini delle altre due categorie si univano spesso ai *kulaki* nella loro resistenza alla collettivizzazione forzata. Venne dunque introdotta un'ulteriore categoria, quella di «sottokulako», un contadino che, malgrado fosse troppo povero per essere considerato uno sfruttatore, nondimeno condivideva l'atteggiamento «controrivoluzionario» del *kulako*. Il «sottokulako» era dunque

un termine privo di qualsiasi significato sociale, anche in base agli stessi criteri staliniani: una pura e semplice invenzione. Come si affermò ufficialmente, «per 'kulako' noi intendiamo il sostenitore di certe tendenze politiche che sono per la maggior parte riconoscibili nei sottokulaki, uomini e donne». In base a ciò, qualsiasi contadino poteva essere *dekulakizzato*, e il concetto di «sottokulako» venne largamente impiegato, ampliando in tal modo la categoria delle vittime ben al di là della definizione ufficiale, già di per sé ampliata, di *kulako* vero e proprio.⁷⁷

Il «sottokulako» era dunque la paradossale intersezione di più specie: una sottospecie della specie «*kulaki*» i cui membri appartenevano però alle altre due specie. In quanto tale, il «sottokulako» era l'incarnazione della menzogna ideologica (della falsità) dell'intera classificazione «oggettiva» dei contadini in tre categorie: la sua funzione era quella di spiegare il fatto che *tutti* gli strati dei contadini, e non solo quelli ricchi, resistevano alla collettivizzazione. Non stupisce che ideologi ed economisti ufficiali alla fine rinunciarono all'impresa di definire «oggettivamente» il *kulako*: «Le ragioni fornite a tal proposito da un autore sovietico furono che 'i vecchi atteggiamenti propri dei *kulaki* sono quasi scomparsi e quelli nuovi non si fanno riconoscere'».⁷⁸ Identificare un *kulako* non era più dunque una questione di analisi sociale oggettiva; esso divenne una specie di complessa «ermeneutica del sospetto», l'arte di identificare «le vere intenzioni politiche» di un individuo celate sotto le sue ingannevoli dichiarazioni pubbliche, il che portò la *Pravda* ad ammettere che «anche i migliori attivisti spesso non sono in grado di riconoscere il *kulako*».⁷⁹

Quanto descritto ci conduce al problema della mediazione dialettica tra dimensione «soggettiva» e dimensione «oggettiva»: il «sottokulako» non designa più una categoria sociale «oggettiva», bensì il punto in cui l'analisi sociale oggettiva collassa e un atteggiamento politico soggettivo si iscrive direttamente nell'ordine «oggettivo» – in lacanese, il «sottokulako» è il punto di soggettivazione della «catena

oggettiva»: *contadino povero* – *contadino medio* – *kulako*. Non è una subcategoria (o suddivisione) «oggettiva» della classe dei «kulaki», ma semplicemente un nome usato per indicare un atteggiamento politico soggettivo tipico di questa classe. Si spiega così il paradosso che, nonostante appaia come una suddivisione della classe dei «kulaki», il «sottokulako» è una specie che eccede il suo stesso genere (quello dei kulaki), dal momento che i «sottokulaki» possono essere individuati anche tra i contadini medi e perfino tra quelli poveri. In breve, il «sottokulako» designa la divisione politica in quanto tale, il Nemico la cui presenza attraversa l'intero corpo sociale dei contadini, e di conseguenza può essere ritrovato ovunque all'interno dello stesso.

Torniamo quindi al processo di dieresi stalinista: il termine «sottokulako» definisce l'elemento eccessivo che attraversa tutte le classi, l'escrescenza da eliminare. In ogni classificazione «oggettiva» dei gruppi sociali, c'è sempre un elemento la cui funzione è la stessa di «sottokulako»: il punto di soggettivazione mascherato da sottospecie degli elementi «oggettivi» del corpo sociale. È questo punto di soggettivazione che, nel senso più stretto del termine, *sutura* la struttura sociale «oggettiva». Dobbiamo però tenere a mente il contrasto tra quest'idea di sutura e l'uso dominante del termine (l'elemento che «sutura» lo spazio ideologico, che cancella le tracce della sua dipendenza dalla propria «Altra Scena» decentrata, presentandosi così come autosufficiente): il punto di soggettivazione «sutura» non il Dentro, ma il *Fuori* dell'ideologia. La «sutura» è il punto di soggettivazione che garantisce la consistenza del campo «oggettivo». Ciò significa anche che il processo di dieresi non è infinito: esso si conclude quando una divisione non è più una divisione in due specie, ma una divisione in una specie e in un avanzo escrementale, un sostituto senza forma che non sostituisce niente, una «parte dei senza-parte». A questo punto, l'escremento singolare si riunisce con il suo opposto, l'universale, e cioè l'avanzo escrementale agisce come sostituto diretto dell'Universale.

Nella sua polemica contro l'interpretazione di Paolo difesa da Badiou, Agamben definisce la singolarità della posizione cristiana circa l'opposizione tra ebrei e greci (pagani) non come la diretta affermazione di un'universalità onnicomprensiva («non ci sono né ebrei né greci»), ma come un'ulteriore divisione che attraversa diagonalmente l'intero corpo sociale e così sospende le linee di separazione tra i gruppi sociali: una suddivisione («cristiana») di un gruppo è direttamente connessa a una suddivisione («cristiana») di tutti gli altri gruppi. (La differenza tra Badiou e Agamben è che, per il primo, questo nuovo collettivo «cristiano» è il luogo dell'universalità singolare, l'universalità autoriflessiva del nominare, del riconoscimento soggettivo in un nome, mentre Agamben rifiuta il

titolo di universalità). L'approccio classificatorio del senso comune direbbe: dov'è il problema? Essere cristiani o non cristiani è semplicemente una classificazione che interseca e si sovrappone ad altre classificazioni, come quella di uomini e donne attraversa tutte le divisioni etniche, religiose e di classe. Qui c'è tuttavia una differenza cruciale: in Paolo, il termine «cristiano» non designa solo un altro predicato (proprietà o qualità) dell'individuo, ma l'autoriconoscimento «performativo» fondato unicamente sul nominare sé; in altre parole, è una caratteristica puramente soggettiva che, aggiunge Badiou, proprio in ragione della sua soggettività può essere veramente universale. L'opposizione tra l'approccio universale e oggettivo-neutrale e quello soggettivo-partigiano è dunque falsa: solo un radicale impegno soggettivo può fondare la vera universalità. La costellazione è qui perciò esattamente la stessa dei «sottokulaki» nel discorso stalinista: anche i «sottokulaki» sono il «resto» dei kulaki che attraversa l'intero campo, una categoria soggettiva-politica mascherata da qualità sociale-oggettiva.

Così, quando Agamben definisce i «cristiani» come «non non-ebrei»,⁸⁰ questa doppia negazione non ci riporta alla determinazione positiva di partenza; deve invece essere letta nei termini del «giudizio infinito» kantiano, il quale, invece di negare un predicato, afferma un non predicato: anziché dire che i cristiani *non sono ebrei*, dobbiamo dire che essi *sono non-ebrei*, similmente a quando nella narrativa horror si parla di «non-morti». I non-morti sono vivi *mentre sono morti*, sono morti viventi; così i cristiani sono non-ebrei *mentre rimangono ebrei* (al livello della loro determinazione sociale positiva pre-eventuale); essi sono ebrei che, come scrisse san Paolo, «sono morti per la [agli occhi della] Legge [ebraica]».

Risalendo ancora più indietro nel tempo, dobbiamo interpretare allo stesso modo l'argomento di Gorgia. Potrebbe sembrare che Gorgia proceda a tre divisioni consecutive: primo, le cose o esistono oppure no; poi, se esistono, possono essere conosciute oppure no; infine, se sono conosciute, noi possiamo comunicare questa conoscenza ad altri oppure no. Tuttavia, la verità di questa suddivisione graduale è che in essa si ripete una medesima linea di divisione: se non possiamo comunicare qualcosa ad altri, è perché «in realtà» non lo conosciamo nemmeno noi; se non possiamo conoscere qualcosa, è perché «in realtà» esso non esiste. C'è una verità in questa logica: come già aveva affermato Parmenide, maestro di Gorgia e modello della sua argomentazione, pensare (conoscere) equivale a essere, e il pensare (conoscere) stesso è radicato nel linguaggio (nella comunicazione); *«i limiti del mio linguaggio costituiscono i limiti del mio mondo»*.⁸¹

La lezione di Hegel e Lacan è che dobbiamo invertire questa dieresi: possiamo parlare solo di cose che *non* esistono (in tal senso, Bentham,

con la sua teoria delle finzioni, era sulla strada giusta); o, in modo più modesto e preciso, il discorso (presup)pone un difetto/buco nell'ordine positivo dell'essere. Quindi possiamo pensare a cose inesistenti (ragion per cui la religione è consustanziale alla «natura umana», è la sua eterna tentazione), ma possiamo anche parlare senza pensare, il che non va inteso nel senso volgare di farfugliare incoerentemente, bensì nel senso freudiano di «dire più di quello che intendevamo», di avere un lapsus sintomatico. Non è che sappiamo qualcosa che non riusciamo a comunicare ad altri; piuttosto, possiamo comunicare ad altri cose che non sappiamo (o, più precisamente, per parafrasare Donald Rumsfeld, cose che non sappiamo di sapere, dal momento che, per Lacan, l'inconscio come *une bévue* è un *savoir qui ne se sait pas*).⁸²

Ecco perché la posizione hegel-lacanianiana non è né quella di Platone né quella dei suoi avversari sofisti. Contro Platone, essa afferma che non solo *possiamo* parlare di cose che non capiamo o pensiamo, ma che in definitiva parliamo *solo* di queste, *solo* di finzioni; mentre contro i sofisti essa afferma che in tal modo non si svaluta affatto la verità, dato che, come sosteneva Lacan, la verità ha la struttura di una finzione.

Il cosiddetto «relativismo postmoderno» non fa allora che ricadere in un'impasse che già tormentava Platone nei suoi ripetuti tentativi di distinguere la vera conoscenza filosofica dai raggiri dei sofisti? Tracciare questa linea non costituisce forse proprio l'atto supremo di raggirio sofistico (allo stesso modo in cui si dice che proprio il tentativo di stabilire un confine netto tra ideologia e «vera» conoscenza non ideologica è l'atto più ideologico di tutti)? Ciò significa che in realtà Lacan stesso *era* in questo senso un sofista, quando affermava che «non c'è alcun Altro dell'Altro», che non c'è alcuna garanzia di Verità esente dal gioco circolare (autoreferenziale) del linguaggio? Se ogni linea di separazione di questo tipo è «indecidibile», allora la lotta disperata di Badiou contro i «sofisti» postmodernisti-decostruzionisti e la sua eroica osservanza platonica di un concetto di Verità indipendente da giochi linguistici storici, equivalgono a vani gesti privi di fondamento? E tuttavia Badiou può qui essere difeso: l'opposizione tra Verità e *doxa* ha luogo *all'interno* del campo autoreferenziale e «indecidibile» del linguaggio. Così, quando Badiou sottolinea l'indecidibilità di un Evento-Verità,⁸³ la sua concezione si contrappone radicalmente alla comune idea decostruzionista di indecidibilità. Per lui, l'indecidibilità significa che non ci sono criteri neutrali e «oggettivi» per un Evento: un Evento appare come tale solo a coloro che si riconoscono nel suo appello; o, come dice Badiou, un Evento si relaziona a sé stesso, include sé stesso – la propria nominazione – tra i propri componenti. Se questo implica

che si debba *prendere una decisione* su un Evento, una tale decisione, in definitiva infondata, non è «indecidibile» nel senso comune del termine. Essa è invece stranamente simile al processo dialettico hegeliano, in cui (come Hegel aveva già ben chiarito nell'Introduzione alla *Fenomenologia*) una «figura della coscienza» non è misurata da alcuno standard di verità esterno, ma in modo assolutamente immanente, attraverso il divario tra sé e la propria esemplificazione/rappresentazione. Un Evento è quindi «non-Tutto» nel preciso senso lacaniano del termine: non è mai pienamente verificato proprio perché è infinito, e cioè proprio perché non esiste alcun limite esterno a esso. La conclusione da trarre è che, per la stessa ragione, anche la «totalità» hegeliana è «non-Tutto».

Il riferimento a Hegel è qui cruciale, considerato che, specialmente nella tradizione anglosassone, è spesso visto come il sommo «sofista», che ha abbandonato ogni criterio di verità oggettivo e razionale e si è arreso al folle gioco autoreferenziale dell'Idea Assoluta. L'accusa non è del tutto infondata se consideriamo che, per Hegel, la verità di una proposizione è intrinsecamente teorica, determinata dall'immanente contenuto teorico, e non è una questione di confronto tra teoria e realtà; in termini lacaniani, c'è un non-Tutto (*pas-tout*) di verità. Potrebbe sembrare strano invocare Hegel a proposito del non-Tutto: egli non è forse il filosofo del Tutto per eccellenza? La verità hegeliana, tuttavia, è precisamente priva di una limitazione/eccezione esterna che fungerebbe da misura o standard, ed è per questo che il suo criterio è assolutamente immanente: un'affermazione è messa a raffronto con sé stessa, con il proprio processo di enunciazione.

Badiou e Barbara Cassin sono impegnati in un incessante confronto che può essere descritto al meglio come una versione aggiornata dell'antico dialogo tra Platone e i sofisti: il platonismo di Badiou contro la tenace difesa da parte di Cassin dell'irriducibilità della rottura sofistica. Il fatto che Badiou sia un uomo e Cassin una donna assume qui un significato speciale: l'opposizione tra la fede del platonico nel saldo fondamento della verità e l'infondato gioco linguistico del sofista è connotata dalla differenza sessuale. Da un punto di vista strettamente hegeliano, forse Cassin ha ragione a insistere sul carattere irriducibile della posizione del sofista: il gioco autoreferenziale del processo simbolico non rimanda ad alcun supporto esterno che ci permetterebbe di distinguere, all'interno del gioco linguistico, tra verità e falsità. I sofisti sono gli irriducibili «mediatori evanescenti» tra *mythos* e *logos*, tra l'universo mitico tradizionale e la razionalità filosofica, e, come tali, sono una minaccia permanente per la filosofia. Ma perché mai?

I sofisti fecero a pezzi l'unità mitica di parole e cose, propugnando allegramente il divario che separa le parole dalle cose. La filosofia

vera e propria sorge come tentativo di chiudere il divario che i sofisti hanno aperto, di fornire un fondamento di verità per le parole, di tornare al *mythos* ma nelle nuove condizioni della razionalità. È in tale contesto che dobbiamo situare il pensiero platonico: Platone tentò anzitutto di fornire questo fondamento con la sua dottrina delle Idee, e quando, nel *Parmenide*, fu costretto ad ammettere la fragilità della stessa, ingaggiò una lunga lotta per ristabilire una chiara linea di separazione tra la sofistica e la verità.⁸⁴ Per ironia della storia della filosofia, la parabola dei pensatori che hanno lottato contro la tentazione sofistica si conclude con Hegel, l'«ultimo filosofo» e, in un certo modo, anche l'ultimo sofista, in quanto abbraccia il gioco autoreferenziale del simbolico privo di alcun supporto veritativo esterno. Per Hegel la verità c'è, ma è immanente al processo simbolico: la verità è commisurabile non a un criterio estrinseco, ma alla «contraddizione pragmatica», all'interiore (in)consistenza del processo discorsivo, al divario tra il contenuto enunciato e la sua posizione di enunciazione.

Capitolo secondo

«Dove non c'è nulla, leggi che ti amo»

Quando un filosofo ateo si occupa di religione, dovrebbe cercare di resistere alla tentazione formulata tanto tempo fa da Rousseau: «Vi scusate di esser filosofo accusandomi di essere devoto; che è come se avessi rinunciato al vino perché vi siete ubriacato». ¹ Questa tentazione è tanto più seducente quando un filosofo incappa in situazioni che rivelano l'oscuro e sconfessato lato nascosto di un edificio religioso, come nel caso di *The Gathering* [non distribuito in Italia (N.d.T.)], un modesto ma interessante film dell'orrore ambientato nella campagna inglese. All'interno dei resti dissepoliti di un'antica chiesa cristiana vengono scoperti statue e rilievi in pietra raffiguranti un gruppo eterogeneo di individui che osserva lo spettacolo della Crocifissione. Ci vuole un po' di tempo prima che il clero locale e gli studiosi riescano a decifrare il significato delle sculture: esse non trattano di Cristo (che, stranamente, è mostrato di schiena), ma di quelli che erano venuti a vederlo morire. Un prete della chiesa locale collega la scena alle parole scritte presumibilmente da san Aristobolo (un vescovo del primo secolo d.C.) su «coloro che vennero a guardare»: «Dall'Est e dall'Ovest vennero, dalla città e la pianura. Non in santa venerazione di nostro Signore, ma pieni di brama». Parallelamente, il film ci mostra alcune persone che vagano per la città e i cui volti ricordano inspiegabilmente quelli delle statue. Inoltre, un ricercatore ritrova gli stessi volti in molte rappresentazioni medievali e rinascimentali della crocifissione. La conclusione è chiara: coloro che vennero a guardare la crocifissione non in segno di lutto o adorazione, ma per divertimento o per pura curiosità, furono condannati a vagare eternamente sulla terra per essere testimoni delle sofferenze umane; come nel caso dell'Ebreo errante, l'immortalità costituisce qui una maledizione. (Ricordiamo che anche il padre di Amleto ritornava come fantasma perché era stato assassinato nel pieno vigore dei suoi peccati). Il film prende poi una piega prevedibile: i testimoni immortali si stanno radunando in città perché hanno avuto la premonizione che lì stia per accadere qualcosa di terribile.

Una tragedia cristiana?

A questo punto occorre sollevare una domanda più profonda: assistere

a un evento traumatico, qual è la crocifissione, non implica forse *sempre* un momento di desiderio (ciò che Freud chiamava *Schaulust*)?² E giustificare tale condotta dicendosi mossi dalla compassione e dal rispetto verso chi sta soffrendo non rende la stessa ancora più spregevole (in quanto ipocrita)? Questa logica perversa raggiunge il suo acme in Nicholas Malebranche, secondo il quale, proprio come il santo trae dalle sofferenze altrui il proprio narcisistico soddisfacimento, così Dio in definitiva *ama solo sé stesso*, e non fa che usare l'uomo per propagare la propria gloria. Ne deriva una conseguenza degna dell'inversione lacaniana di Dostoevskij («*Se Dio non esiste, allora niente è permesso*»): non è vero che, se Cristo non fosse venuto sulla terra per salvare l'umanità, tutti saremmo dannati per l'eternità; è vero esattamente il contrario, ossia che *nessuno* sarebbe dannato, in quanto *ogni* essere umano doveva peccare affinché Cristo potesse salvarne *alcuni*. La conclusione di Malebranche è davvero perversa: dal momento che, nella morte di Cristo, si realizza lo scopo della creazione, Dio (Padre) non fu mai così felice come quando vide Suo figlio soffrire e morire sulla Croce.

Questa perversione è inscritta nel cuore stesso del cristianesimo, oppure l'edificio cristiano può essere interpretato altrimenti? E, nel secondo caso, questa interpretazione alternativa è dischiusa dal concetto specificamente cristiano di amore? La scommessa dell'amore cristiano è dimostrare all'Altro (a Dio) che egli esiste per mezzo di un amore incondizionato, al di là del Bene; in questo modo l'angoscia e l'incertezza suscitate dal desiderio dell'Altro sono «superate» dall'*atto* dell'amore. François Balmès traccia qui un parallelo con il *cogito* di Cartesio e la relativa questione del dubbio: come il dubbio radicale si trasforma nella certezza del *cogito ergo sum*, così l'incertezza riguardo al desiderio/volontà di Dio, portata alle sue estreme conseguenze, si trasforma nella certezza dell'amore, indipendentemente dalla prospettiva della dannazione. Questa somma manifestazione di amore estatico si contrappone radicalmente alla tragedia (antica): nel puro amore, io acconsento liberamente alla mia dannazione o alla mia scomparsa, cioè le assumo estaticamente, mentre nella tragedia il Fato può essere accettato solo come forza esterna, quindi senza acconsentire a esso; l'eroe tragico lo rifiuta categoricamente, protestando fino all'ultimo (per esempio Edipo a Colono, mentre il caso di Antigone è più ambiguo). In altre parole, contrariamente al concetto di *amor fati*, nell'accettazione da parte dell'eroe tragico della sua dannazione per opera del Fato non vi è traccia di amore. In ciò consiste l'intransigente fedeltà dell'eroe tragico al proprio desiderio: non nell'accogliere il Fato, ma nel tenersi stretto al proprio desiderio *contro* il Fato, quando tutto è ormai perduto.

Non esiste dunque una tragedia propriamente cristiana? Per

rispondere dovremmo contrapporre Antigone a Sygne de Coûfontaine, eroina di *L'Otage* di Paul Claudel: se Edipo e Antigone sono i casi esemplari della tragedia antica, Sygne è la rappresentante della tragedia cristiana.³ Sygne vive nel mondo moderno in cui Dio è morto: non c'è alcun Fato oggettivo, eccetto quello che scegliamo, di cui siamo pienamente responsabili. Sygne segue fino in fondo il cammino dell'amore estatico, sacrificando il proprio bene, la propria sostanza etica, per Dio, per la sua pura Alterità; e lo fa non a causa di una qualche pressione esterna, ma perché è mossa dalla più intima libertà del suo essere. La protagonista non può quindi incolpare il Fato per lo stato di umiliazione totale in cui sprofonda, privata com'è di ogni sostanza etica. Questa è tuttavia la ragione per cui la sua tragedia è ben più radicale di quella di Edipo o Antigone: quando, ferita a morte dal proiettile diretto al suo spregevole e odiato marito, rifiuta di conferire al suo gesto suicida un profondo significato sacrificale, non c'è alcuna tragica magnificenza in questo rifiuto: il suo «No» è segnalato solo da una smorfia ripugnante, da un tic facciale compulsivo. L'estremo sacrificio l'ha infatti spogliata di ogni bellezza interiore e di ogni grandezza etica, così che tutto ciò che rimane è una disgustosa macchia escrementale, un guscio vivente privo di vita. Ma in questo rifiuto non c'è nemmeno amore; l'amore della donna è stato interamente consumato nelle sue precedenti rinunce. In un certo senso, Sygne appare come crocifissa: il suo «No» è affine al grido di Cristo «Dio mio, perché mi hai abbandonato?», che rappresenta anch'esso un gesto di sfida, una specie di «vaffanculo» diretto al Dio-Padre. Balmès fa giustamente notare che questo «No» propriamente cristiano, in tutte le sue forme, è l'«impensabile» nucleo traumatico del puro amore, uno scandalo che lo pregiudica dall'interno. Questa è la sua formulazione estremamente precisa del problema:

L'impensabile nel puro amore è, in certo senso, il cristianesimo stesso, lo scandalo della Croce, la Passione e la morte di Cristo, il «Perché mi hai abbandonato?» del salmo ripreso da Cristo e al quale i mistici del puro amore hanno conferito una radicalità intollerabile per la Chiesa.⁴

Questo momento tragico che ricompare in seno al cristianesimo come religione dell'amore è anche il punto che il misticismo dell'amore estatico non può veramente cogliere: quando i mistici parlano della «Notte del Mondo», essi identificano immediatamente questa Notte (il ritirarsi dalla realtà esteriore per immergersi nel vuoto dell'interiorità pura) con la Beatitudine divina, con l'autoannichilente immersione nella Divinità; per il cristianesimo, al contrario, rimane un'insostenibile e insuperabile tensione: c'è un «No» es-timo⁵ nel cuore stesso del «Sì» universale dell'amore. Questo «No» non ha nulla a che vedere con la logica immaginaria dell'*hainamoration*, il rovesciamento dell'amore narcisistico in odio.

Lo stesso Claudel trovò misterioso il rifiuto di Sygne di riconciliarsi con Turelure nel finale di *L'Otage*: esso si impose a lui mentre stava scrivendo il dramma, visto che non faceva parte del piano originale dell'opera (prima aveva previsto che il matrimonio tra Sygne e Turelure segnasse la riconciliazione dell'*ancien régime* con il nuovo regime della Restaurazione; poi che Nadillon convincesse Sygne a concedere a Turelure il perdono e la riconciliazione richiesti). È significativo che la maggior parte dei critici abbia colto nel rifiuto di Sygne non la testimonianza della radicalità della sua posizione, quanto la prova della sua incapacità di continuare ad adempiere al sacrificio che le era stato imposto, cioè di acconsentire pienamente al matrimonio con lo spregevole Turelure. L'idea è che, rifiutandosi di dare il benché minimo segnale di approvazione e morendo in un silenzio glaciale, Sygne rinneghi i principi religiosi che avevano fino a quel momento dettato la sua condotta. Come ha scritto Abel Hermant:

Turelure tenta di estrarre una parola da Sygne, un segno di perdono, che sarebbe per lui il segno che l'ha definitivamente conquistata e ha raggiunto il termine delle sue ambizioni. Ma Sygne rifiuta questo perdono, dal quale sembra dipendere tuttavia la salvezza della sua anima. E così rende vani tutti i suoi sacrifici nell'ultimo istante di vita.⁶

Claudel protestò, anche se in modo non troppo convincente, contro queste interpretazioni («Credo che lei si sia salvata»), ma ammise che il significato del suo atto finale non era chiaro nemmeno a lui: «Alla fine del dramma i personaggi sfuggono a qualsiasi indagine psicologica: a livello umano, Sygne ovviamente rifiuta di completare il proprio sacrificio; non ne sappiamo di più al riguardo, e l'autore stesso può solo 'supporre' un significato per il suo gesto finale».⁷

In *Il riflesso del tragico antico nel tragico moderno*, un capitolo del primo volume di *Aut-Aut*,⁸ Kierkegaard descrisse quella che immaginava sarebbe potuta essere una moderna Antigone. Il conflitto è ora totalmente interiorizzato: non c'è più bisogno della figura di Creonte. Sebbene Antigone ammiri e ami suo padre Edipo, l'eroe pubblico e salvatore di Tebe, conosce la verità su di lui (l'assassinio di suo padre, il suo matrimonio incestuoso). L'impasse di cui Antigone è rimasta preda è costituita dall'impossibilità di condividere questa odiosa verità (come Abramo, che non poteva parimenti comunicare ad altri l'ordine divino di sacrificare il figlio): non può raccontare il suo dolore e la sua pena. Contrariamente all'Antigone di Sofocle, che agisce (per seppellire il fratello e prendere quindi su di sé il suo fato), l'Antigone di Kierkegaard è incapace di agire, condannata per sempre a una sofferenza imperturbabile. L'insostenibile fardello del suo segreto, del suo distruttivo *agalma*, alla fine la conduce alla morte, donandole quella pace che sarebbe altrimenti giunta attraverso la simbolizzazione o la condivisione del suo dolore. Il punto chiave delle variante kierkegaardiana è che la situazione di Antigone non sarebbe

più propriamente tragica (analogamente, nemmeno Abramo è una figura tragica).

Possiamo immaginare la stessa rimozione anche nella vicenda di Abramo. Il Dio che gli ordina di sacrificare suo figlio è il Dio-superego, la perversa «versione del padre», il Dio che, per il proprio piacere, sottopone i suoi servitori a una prova definitiva. Ciò che rende la situazione di Abramo non tragica è che la richiesta di Dio non può essere resa pubblica, non può essere condivisa con la comunità dei credenti, non può essere inclusa nel grande Altro, a differenza del sublime momento tragico che giunge precisamente quando l'eroe si rivolge al pubblico confessando il suo terribile dilemma, quando cioè traspone in parole il suo dramma. Per dirla in breve, l'ordine che Dio rivolge ad Abramo ricorda il «segreto sporco» di un governante cui è stato chiesto di commettere un crimine di cui lo Stato ha bisogno, ma che non può essere ammesso pubblicamente. Quando, nell'autunno del 1586, la regina Elisabetta I era pressata dai suoi ministri affinché acconsentisse all'esecuzione di Maria Stuarda, essa replicò alla loro petizione con la celebre «risposta senza risposta»: «Se dicessi che non adempirò a quello che chiedete, potrei forse dire più di ciò che penso. E se dicessi il contrario potrei mettermi in pericolo, cosa che voi vi sforzate di evitare». Il messaggio era chiaro: affermare che non voleva che Maria fosse giustiziata sarebbe stato «più di ciò che penso»; ma se chiaramente la voleva morta, non intendeva ratificare pubblicamente quest'atto di omicidio legale. Anche l'implicito risolto del messaggio è altrettanto chiaro: «Se siete davvero i miei fedeli servitori, commettete questo crimine per mio conto, uccidetela senza coinvolgermi nella sua morte, concedetemi di protestare la mia ignoranza e perfino di punire alcuni di voi per salvare le apparenze...». Riusciamo a immaginare una risposta dello stesso tenore da parte di Dio, nel caso in cui Abramo gli avesse chiesto pubblicamente, di fronte agli anziani della tribù, se voleva davvero che uccidesse il suo unico figlio? «Se dicessi che non voglio che tu uccida Isacco, potrei forse dire più di ciò che penso. E se dicessi che devi farlo, potrei mettermi in pericolo (quello di apparire come un Dio malvagio e barbarico, che ti chiede di violare le sue stesse Leggi sacre), eventualità che tu, mio fedele seguace, hai il compito di scongiurare».

Inoltre, nella misura in cui l'Antigone di Kierkegaard è una paradigmatica figura modernista, possiamo far progredire l'esperimento mentale del filosofo immaginando un'Antigone postmoderna, con un tocco stalinista: contrariamente a quella modernista, nell'Antigone postmoderna la tentazione sarebbe costituita proprio dall'eticità, per citare lo stesso Kierkegaard. Potrebbe senza dubbio rinnegare, denunciare e accusare

pubblicamente suo padre (o, in una versione differente, suo fratello Polinice) per i terribili peccati commessi, *a causa del suo amore incondizionato per lui*. Il tranello kierkegaardiano è che, con questo atto pubblico, Antigone sarebbe ancora più *isolata*, in condizione di totale solitudine: nessuno – ad eccezione dello stesso Edipo, se fosse ancora vivo – capirebbe che questo tradimento è il supremo atto d'amore... Il dramma dell'Antigone «postmoderna» non è forse anche quello di Giuda, a cui Cristo ordinò in segreto di tradirlo pubblicamente e di pagare per intero il prezzo di tale gesto?

Antigone sarebbe quindi completamente privata della sua sublime bellezza: a indicare che il suo non costituisce un puro e semplice tradimento, ma un'azione compiuta per amore del padre, un disgustoso e quasi impercettibile tic (come l'isterica contrazione delle labbra di Sygne de Coûfontaine), un tic che non appartiene più a un volto, anzi la cui insistenza disintegra l'unità di un volto. E che dire di un tic simile sul volto di Giuda, un movimento ossessivo delle labbra che segnala la presenza di un terribile fardello?

Lungi dallo gettarsi semplicemente tra le fauci della morte, posseduta da uno strano desiderio di scomparire, l'Antigone di Sofocle si ostina fino all'ultimo a voler compiere un preciso gesto simbolico: la giusta sepoltura di suo fratello. Come *Amleto*, *Antigone* è il dramma di un rituale simbolico fallito: Lacan ha insistito su questa continuità (aveva analizzato *Amleto* nel seminario che precede *L'etica della psicanalisi*, che si occupa di *Antigone*). Antigone non rappresenta un reale extrasimbolico, ma il significante puro: la sua «purezza» è quella di un significante. Ecco perché, nonostante il suo atto sia suicida, la posta è simbolica: la sua passione è la pulsione di morte allo stato puro (ma qui, per la precisione, si dovrebbe distinguere tra la pulsione di morte freudiana e il nirvana orientale). Ciò che rende Antigone un puro agente della pulsione di morte è la sua richiesta incondizionata che il rituale simbolico venga compiuto, un'ostinatezza che non permette spostamenti o altre forme di compromesso; è per questo che la formula lacaniana della pulsione è $\$-D$: il soggetto che insiste incondizionatamente su una richiesta simbolica.

Il problema di Antigone non è la purezza suicida della sua pulsione di morte, ma proprio l'opposto, ossia che la mostruosità del suo atto è occultata dall'estetizzazione dello stesso: non appena viene esclusa dalla comunità degli umani, Antigone si trasforma in una sublime apparizione che suscita la nostra compassione lamentando la propria triste sorte. Si tratta di uno dei passaggi chiave del movimento lacaniano da Antigone a Sygne de Coûfontaine: alla fine del dramma, non c'è alcuna sublime bellezza in Sygne; tutto ciò che segnala la sua differenza dai comuni mortali è un tic che le sfigura il volto. Questo elemento che perturba l'armonia del suo bel viso, questo dettaglio che

spunta fuori rendendola brutta, è la traccia materiale della sua resistenza all'essere cooptata nell'universo del debito e della colpa simbolici.

Quanto detto ci permette di compiere un primo passo verso un'interpretazione coerente del cristianesimo: Cristo morente si trova al fianco di Sygne, non di Antigone; Cristo sulla Croce non è un'apparizione sublime, ma una mostruosità imbarazzante. Un altro aspetto di questa mostruosità venne individuata chiaramente da Rembrandt, il cui *Lazarus*, uno dei più sconvolgenti dipinti classici, rappresenta Cristo nell'atto di far risorgere Lazzaro dalla morte. Ciò che colpisce non è solo il ritratto di Lazzaro, la raccapricciante figura di un morto che si rianima, ma, ancor di più, l'espressione terrorizzata sul volto di Cristo, come quella di un mago scioccato dal fatto che il suo incantesimo è veramente riuscito, disgustato da ciò che ha riportato in vita, conscio di stare giocando con forze che sarebbe meglio rimanessero sopite. Questo è un vero Cristo kierkegaardiano, turbato non dalla propria mortalità, ma dal grave fardello di poteri soprannaturali confinanti con la blasfemia, quella stessa blasfemia che è all'opera in ogni biografia ben fatta: «La biografia è in realtà una delle arti occulte. Usa mezzi scientifici – documentazione, analisi, indagine – per raggiungere un fine ermetico: la trasformazione di un materiale vile in oro. La sua finalità è la più ambiziosa e blasfema di tutte: riportare in vita un essere umano».¹⁰

La morte di Dio, com'è noto, può essere vissuta in molteplici modi: come una perdita tragica che genera una profonda malinconia; come un'apertura gioiosa a una nuova libertà; come un semplice fatto da analizzare freddamente... Ma nella sua dimensione più radicale, la morte di Dio è strettamente correlata a (è il rovescio del) *l'immortalizzazione del corpo* segnalata dall'annuncio «Cristo non è morto»: c'è qualcosa nel corpo umano che è più del corpo umano, un osceno oggetto parziale e non morto che, nel corpo, è più del corpo stesso.¹¹ Per spiegare questo paradosso, permettetemi di citare *Dreamed I Saw Joe Hill Last Night*, la celebre canzone *Wobblies*¹² del 1925 (parole di Alfred Hayes, musica di Earl Robinson) dedicata all'esecuzione del dirigente sindacale e cantante di origine svedese Joe Hill. Nei decenni seguenti, divenne una vera canzone folk, popolarizzata in tutto il mondo da Paul Robeson; questo è il testo (leggermente abbreviato) che presenta in modo semplice ma efficace l'aspetto cristologico del collettivo emancipativo, un collettivo di lotta unito dall'amore:

Ho sognato Joe Hill ieri notte

vivo come te o me.

Gli ho detto, «Ma Joe, sei morto da dieci anni»

«Non sono mai morto», mi ha risposto.

*«I padroni del rame ti hanno ucciso, Joe,
ti hanno sparato, Joe», gli ho detto io.
«Ci vuole ben più di un fucile per uccidere un uomo».
Così ha detto Joe: «Non sono morto».*

*E stando là pieno di vita,
e sorridendo con gli occhi,
Joe ha detto: «Ciò che dimenticarono di uccidere
ha continuato a organizzare».*

*«Joe Hill non è morto», mi ha detto,
«Joe Hill non è mai morto.
Dovunque i lavoratori scioperino,
Joe Hill è là con loro».¹³*

Cruciale qui è il rovesciamento soggettivo: l'errore dell'anonimo narratore, il quale non crede che Joe Hill sia ancora vivo, è che egli dimentica di includere sé stesso, la propria posizione soggettiva, nella successione dei suoi pensieri: Joe Hill non è vivo «là fuori», come un fantasma separato, ma è vivo qui, nella mente dei lavoratori che lo ricordano e continuano la sua lotta; è vivo nello sguardo che (erroneamente) lo cerca là fuori. Il medesimo errore di «reificare» l'oggetto ricercato è commesso dai discepoli di Cristo; un errore che Cristo corregge con le celebri parole: «dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro» (Matteo 18:20).

Il grande Altro

È dunque questo lo Spirito Santo cristiano, il lacaniano «grande Altro», l'agente virtuale, ideale, mantenuto in vita dal lavoro degli individui che partecipano a esso? Nel 1956 Lacan diede una chiara e concisa definizione dello Spirito Santo seguendo questa scia: «Lo Spirito Santo è l'ingresso del significante nel mondo. È certamente ciò che Freud ci ha mostrato con il termine di istinto di morte».¹⁴ Lacan intende dire, a questo stadio del suo pensiero, che lo Spirito Santo rappresenta l'ordine simbolico che cancella (o, piuttosto, sospende) l'intero campo della «vita»: l'esperienza vissuta, il flusso libidinale, la ricchezza delle emozioni, o, per esprimerci in termini kantiani, il «patologico». Quando ci immergiamo nello Spirito Santo, siamo transustanzianti: entriamo in un'altra vita al di là di quella biologica. Questo grande Altro ha un carattere ironico, è un agente di ironia oggettiva. In che senso? Nell'introduzione al mio libro *Paura delle lacrime vere*, racconto un'esperienza personale per illustrare la desolante condizione in cui versano oggi i *Cultural Studies*:

Qualche mese prima di scrivere questo libro, a una tavola rotonda sull'arte mi ero sentito chiedere un commento su un dipinto che avevo visto lì per la prima volta. Non avevo *nessuna* idea al riguardo, così mi lanciai in un totale bluff, che più o meno argomentava: la cornice del quadro davanti a noi non è quella vera; c'è un'altra cornice, invisibile, implicata dalla struttura del dipinto e che inquadra la nostra percezione, e le due cornici non si sovrappongono – c'è uno iato invisibile a separarle. Il contenuto cardine del dipinto non è reso nella parte visibile, ma è situato in questa divaricazione delle due cornici, nello iato che le separa. Siamo, oggi, nella nostra follia post-moderna, ancora capaci di discernere le tracce di questo iato? Forse da ciò dipende più che la lettura di un dipinto; forse quando perderemo la capacità di discernere lo iato, sarà perduta la dimensione decisiva dell'umanità... Con mia grande sorpresa, quel breve intervento ebbe enorme successo e molti partecipanti dopo di me fecero riferimento alla dimensione infra-cornici, elevandola a termine. Questo successo mi rattristò, mi rattristò davvero. Mi ero imbattuto non solo nell'efficacia di un bluff, ma in un'apatia molto più radicale nel cuore degli studi culturologici attuali.¹⁵

Tuttavia, 144 pagine dopo, nell'ultimo capitolo del libro, riprendo lo stesso concetto di «dimensione infra-cornici», questa volta senza ironia, come pura e semplice nozione teorica:

Una tra le definizioni minimali della pittura modernista riguarda la funzione della cornice. La cornice del dipinto che sta dinanzi a noi non è la sua vera cornice; c'è un'altra, invisibile cornice implicata dalla struttura del dipinto, la cornice che struttura la nostra percezione del dipinto, e le due cornici per definizione non si sovrappongono mai – un divario invisibile le separa. Il contenuto centrale del dipinto non è rappresentato nella sua parte visibile, ma è situato in questa dislocazione delle due cornici, nel divario che le separa.¹⁶

Ciò che mi ha più amareggiato è che perfino alcuni dei miei amici e seguaci non hanno colto il punto: la maggior parte di quelli che avevano notato la ripetizione la interpretarono come un'indicazione autoparodica della tendenza a non prendere sul serio le mie stesse teorie, o come un sintomo della mia crescente senilità (supponendo che mi fossi semplicemente dimenticato alla fine del libro di essermi già fatto beffe dello stesso concetto nell'introduzione). Era proprio così difficile riconoscere che la mia scelta illustrava perfettamente ciò che tentavo (e tento) ripetutamente di sottolineare a proposito dell'odierna e dominante tendenza al cinismo e al non-prendersi-sul-serio? Anche quando un soggetto ridicolizza una certa credenza, ciò non pregiudica in alcun modo l'efficacia simbolica della credenza in questione, la quale spesso continua a determinare la sua condotta. Quando ci prendiamo gioco di un comportamento, la verità della nostra critica riposa spesso in questo comportamento stesso, non nel prenderne le distanze: l'ironia serve a nascondere a noi stessi il fatto che esso in realtà determina il nostro agire. Se qualcuno ironizza sul proprio amore per una donna, per esempio, spesso esprime in tal modo il suo disagio per esserle così profondamente attaccato.

La versione di *Così fan tutte* di Peter Sellars è ambientata nel presente (una base navale americana, dove Despina è la proprietaria di un bar locale, e i due gentiluomini – ufficiali di marina – si travestono non da «albanesi», ma da punk, tingendosi i capelli di viola

e giallo). La premessa maggiore è che l'unico e autentico legame appassionato è quello tra il filosofo Alfonso e Despina, i quali compiono esperimenti con due giovani coppie per aggirare l'impasse del loro amore disperato. Questa interpretazione centra in pieno l'*ironia* mozartiana, del tutto contrapposta al cinismo. Se, per semplificare al massimo, un cinico simula una credenza di cui in privato se ne frega (predicando il sacrificio per la patria, per esempio, mentre in privato ammassa profitti...), un ironico prende le cose più seriamente di quanto appaia: crede in segreto a ciò di cui pubblicamente si prende gioco. Alfonso e Despina, il freddo sperimentatore filosofico e la corrotta e dissoluta servetta, sono i veri amanti appassionati dell'opera mozartiana, ed essi usano le due patetiche coppie e il loro ridicolo intrigo erotico come strumenti per affrontare la loro affezione traumatica. È solo oggi, nella nostra epoca postmoderna, teoricamente piena di ironia e priva di credenze, che l'ironia mozartiana giunge alla sua piena attualità, e ci pone di fronte all'imbarazzante evidenza che – non nella nostra vita interiore, ma nelle nostre stesse azioni, nella nostra prassi sociale – siamo inclini a credere molto più di quanto siamo in grado di ammettere. A proposito del *Tartufo* di Moliere, Henri Bergson sottolineò come il protagonista della commedia sia buffo non a causa della sua insincerità, ma perché rimane intrappolato nella sua stessa maschera di ipocrisia:

è così bene immedesimato nella sua parte d'ipocrita che la recita, per così dire, sinceramente: per questo (e per questo solamente) egli può apparire comico. Senza tale materiale sincerità, senza le attitudini ed il linguaggio che una lunga pratica d'ipocrisia ha convertito in lui in gesti naturali, Tartufo sarebbe semplicemente odioso.¹⁷

L'espressione «materiale sincerità» si adatta perfettamente al concetto althusseriano di Apparato Ideologico di Stato, il rituale esteriore in cui si materializza l'ideologia: il soggetto che mantiene una distanza dal rituale non è cosciente del fatto che il rituale già lo domina interiormente. Anche se non viene riconosciuto o semplicemente «non viene preso sul serio», questo grande Altro è nondimeno *efficace*: un'efficacia chiaramente riconoscibile nel caso del grande Altro come «soggetto supposto *non* sapere», come l'innocente agente dell'apparenza la cui ignoranza deve essere mantenuta.¹⁸ Questo punto è ben espresso nella distinzione tra mera cortesia e vero e proprio tatto:

Seguire le regole della cortesia non è mai sufficiente, ci vuole tatto. In una meravigliosa scena di uno dei primi film di Truffaut, Delphine Syrg, una *femme du monde*, cerca di spiegare al giovane Jean-Pierre Léaud la differenza tra cortesia e tatto. «Immagina di entrare inavvertitamente in un bagno dove c'è una donna nuda sotto la doccia. La cortesia prevede che tu chiuda in fretta la porta e dica 'Pardon, Madame!' Mentre mostreresti di avere tatto se chiudessi in fretta la porta dicendo 'Pardon, Monsieur!'. In entrambi i casi si avrebbe rispetto per l'altro, per la sua intimità in cui ci siamo involontariamente intromessi, il che ci impone di scusarci cortesemente. Ma, se nel primo caso rispettiamo questa regola, nel secondo facciamo

di più: fingiamo di non aver visto, fingiamo che l'intrusione sia così marginale che non abbiamo nemmeno potuto distinguere il sesso della persona scoperta, e anche se la sventurata signora sa benissimo che stiamo fingendo, apprezzerà ugualmente il nostro sforzo.¹⁹

Una tale modello di discrezione può fare la sua comparsa in forme e luoghi inaspettati. In Cina, i capibastone locali del partito sono il bersaglio preferito di barzellette oscene in cui ci si prende gioco dei loro gusti volgari e delle loro ossessioni sessuali. (Lungi dall'avere origine nella gente comune, queste barzellette esprimono essenzialmente la pessima considerazione che l'alta *nomenklatura* ha dei quadri più bassi del partito). Ce n'è una che racconta di un piccolo boss provinciale del partito che ha appena fatto ritorno da una grande città con un paio di scarpe nuove, nere e luccicanti. Quando la sua giovane segretaria gli porta il tè, lui cerca di fare colpo sulla donna facendo mostra della qualità delle sue scarpe; e così, quando la segretaria si appoggia sul tavolo, il boss sposta un piede proprio al di sotto della sua gonna affermando di riuscire a vedere (riflesso sulla sua scarpa) il colore blu delle sue mutandine. Il giorno dopo il flirt continua, con il boss che le dice che questa volta le sue mutandine sono verdi. Il terzo giorno la segretaria decide di non indossare la biancheria intima; dopo aver guardato il riflesso sulla scarpa, l'uomo esclama disperato: «Ho appena comprato queste scarpe, e la superficie si è già spaccata!». Nello spostamento finale, proprio quando il boss è in grado di vedere il riflesso della «cosa stessa», si ritrae dal riconoscerla e la interpreta come una caratteristica dello specchio che la riflette. Ma nel racconto si potrebbe anche ravvisare, sotto la superficie della volgare alterigia del boss, un gesto di segreta cortesia, un gentile disconoscimento: egli preferisce sembrare un idiota piuttosto che commentare rozzamente quello che riesce a vedere. Il procedimento qui è diverso da quello che caratterizza lo spostamento feticistico: la percezione del soggetto non si arresta a ciò che precede la visione diretta della fessura vaginale (come nella fissazione feticistica), dal momento che la scarpa non è il suo feticcio; quando, inaspettatamente e involontariamente, riesce a vedere la fenditura vaginale, egli, per così dire, la assume come propria, come prodotto di una sua carenza.

In politica, un caso estremo di discrezione o dell'arte del non detto ha avuto luogo durante l'incontro segreto tra Álvaro Cunhal, leader del Partito Comunista Portoghese, e Melo Antunes, membro filodemocratico dell'organismo militare che di fatto governò il Paese dopo il colpo di Stato contro il regime di Salazar nel 1974. La situazione era estremamente tesa: da una parte c'era il PCP e gli ufficiali radicali dell'esercito, pronti a cominciare la vera rivoluzione socialista e a impadronirsi delle fabbriche e della terra (già si distribuivano armi al popolo, ecc.); dall'altra, i conservatori e i liberal-

democratici disposti a fermare la rivoluzione con ogni mezzo necessario, incluso l'intervento militare. Nel loro incontro, Antunes e Cunhal, entrambi intellettuali assai stimati, strinsero un patto senza affermarlo esplicitamente: non ci fu alcun tipo di accordo – ufficialmente, i due erano in *totale* disaccordo – ma Antunes e Cunhal lasciarono comunque l'incontro con l'intesa che da una parte i comunisti non avrebbero cominciato la rivoluzione, permettendo così la piena formazione del «normale» Stato democratico, e dall'altra le forze armate anti-socialiste non avrebbero messo al bando il PCP, anzi l'avrebbero riconosciuto come protagonista del processo democratico portoghese. Si potrebbe sostenere che questo colloquio discreto salvò letteralmente il Portogallo, scongiurando all'ultimo minuto una sanguinosa guerra civile. La logica della loro discrezione si sarebbe estesa in seguito al modo in cui i due politici trattarono la vicenda. Quando gli fu chiesto di parlare dell'incontro (da un mio amico giornalista), Cunhal disse che avrebbe confermato che esso si era svolto solo se Antunes non l'avesse negato; in caso contrario, la cosa non aveva avuto mai luogo. Quando il mio amico fece quindi visita ad Antunes per riferirgli le parole di Cunhal, questi non confermò il fatto, ma rimase in silenzio; così, non negandolo, soddisfece la condizione di Cunhal e implicitamente lo confermò. È così che i gentiluomini della Sinistra si comportano in politica.

Ci sono ovviamente dei limiti a questa logica della cortese ignoranza. Qualche decennio fa, una donna venne picchiata a morte nel cortile di un grande condominio a Brooklyn; l'aggressione durò a lungo ma nessuno degli oltre settanta testimoni che videro chiaramente ciò che stava succedendo dalla loro finestra chiamò la polizia. Perché quale motivo? Come avrebbero stabilito più tardi le indagini sull'omicidio, la giustificazione che in assoluto prevalse fu che ogni testimone riteneva che qualcun altro avesse sicuramente già segnalato l'evento. Ciò non deve essere liquidato moralisticamente come un puro pretesto per non ammettere la propria pusillanimità e indifferenza egoista: in questa vicenda ritroviamo infatti una delle funzioni del grande Altro, da intendere questa volta non come il «soggetto supposto sapere» di Lacan, ma come ciò che possiamo definire «il soggetto supposto chiamare la polizia».

Il medesimo meccanismo sta alla base della celebre risposta di Golda Meir a chi le chiese se credesse in Dio: «Io credo nel popolo ebraico, e il popolo ebraico crede in Dio». Questa formula di fede transitiva ha assunto oggi un valore universale: non si crede più di persona, ma, facendo affidamento su un altro «soggetto supposto credere», si può agire come se si credesse. Inoltre, dobbiamo interpretare l'affermazione di Meir in un modo assai preciso: essa non implica la posizione del leader elitario che dà in pasto ai suoi

subordinati ingenui e creduloni le «nobili menzogne» di Platone. Si consideri il caso esemplare dello Stato di Israele: il diniego feticistico è iscritto nelle sue stesse fondamenta. Nonostante, secondo i sondaggi, la popolazione di questo Paese sia la più atea del mondo (più del sessanta per cento degli ebrei israeliani non crede in Dio), la sua legittimazione di base (rivendicare la terra offerta in dono da Dio) è di natura teologica. La formula implicita è dunque: «Sappiamo benissimo che Dio non esiste, eppure crediamo che egli ci abbia dato la terra promessa».

Il «soggetto supposto credere», quindi, non deve necessariamente esistere; è sufficiente presupporne l'esistenza puramente virtuale («il popolo ebraico»). Lo stesso errore fatale lo commisero i testimoni del prolungato pestaggio di Brooklyn: equivocarono la funzione simbolica (immaginaria) del «soggetto supposto chiamare la polizia» e la presero per una funzione empirica, concludendo che doveva esserci almeno una persona che aveva fatto la telefonata. Essi, quindi, non tennero conto del fatto che la funzione è operativa anche se non c'è un soggetto reale che la incarna. Possiamo perfino immaginare di testare empiricamente questa tesi: se le circostanze potessero essere ricreate in modo tale che ognuno dei testimoni pensasse di essere il solo a osservare la raccapricciante scena, potremmo predire che la maggior parte di loro chiamerebbe la polizia per quanto assai opportunisticamente voglia evitare di farsi coinvolgere «in affari che non sono miei».

Allora, di nuovo, cos'è il grande Altro? Una signora tedesca mi disse un giorno che la sua vita sessuale era ridotto al minimo: doveva sedurre suo marito una volta ogni due o tre settimane «solo perché così posso dire al mio psicoanalista che ho ancora una vita sessuale». L'analista è qui il grande Altro, l'ente per il quale dobbiamo mantenere le apparenze (di una sessualità attiva). Quella che segue è una versione più inquietante della stessa logica: nel 2009, uno sfortunato cittadino greco scrisse numerose solleciti a un funzionario pubblico lamentandosi di non aver ancora ricevuto la sua pensione; dopo diversi mesi il funzionario rispose con una lettera in cui informava il cittadino della ragione del ritardo: egli era morto.²⁰ La natura scioccante del messaggio non riposa solo nel fatto che il destinatario era in realtà ancora vivo, e nell'ovvio paradosso performativo che ne deriva (il messaggio che dice che sono morto è indirizzato a me e quindi presuppone che io sia vivo). L'eventualità stessa che un paradosso del genere possa tradursi nella realtà implica una situazione più complessa: il messaggio si rivolge alla dimensione che, entro me stesso, mi rende morto anche se sono ancora vivo, la dimensione «mortificante» del significante, dell'essere iscritto nel (ridotto a) sistema di rappresentazione simbolica. In altre parole, il

messaggio voleva significare una cosa di questo tipo: anche se sei biologicamente vivo, non esisti più per il grande Altro; per quel che riguarda il sistema, tu sei morto.

A proposito dei molteplici significati del «grande Altro» in Lacan, Balmès ha giustamente sottolineato come questo problema non possa essere risolto distinguendo chiaramente ciascuno di essi (l'Altro come luogo della parola, l'Altro desiderante, ecc.).²¹ Ben più importante è analizzare ciò che Hegel avrebbe chiamato «l'automovimento del concetto», il modo in cui un significato, a causa delle sue interne tensioni e implicazioni, trascorre in un altro significato (spesso nel suo opposto). Per esempio, ciò che differenzia l'isteria dalla psicosi è il loro rapporto con il «godimento dell'Altro» (non il soggetto che gode dell'Altro, ma l'Altro che gode [nel] del soggetto): un isterico trova insopportabile di essere l'oggetto del godimento dell'Altro, si sente «usato» o «sfruttato», mentre uno psicotico si immerge volontariamente e si crogiola in esso. (Un perverso è un caso particolare: vede sé stesso non come l'oggetto del godimento dell'Altro, ma come lo *strumento* di questo godimento; egli *serve* il godimento dell'Altro). La radice di questi slittamenti di significato del grande Altro è inerente al rapporto che il soggetto stabilisce con esso; abbiamo qui a che fare con un circolo chiuso, reso in maniera esemplare dalla celebre immagine di Escher di due mani che si disegnano vicendevolmente. Il grande Altro è un ordine virtuale che esiste solo attraverso i soggetti che «credono» in esso; se, tuttavia, un soggetto smettesse di credere nel grande Altro, questo soggetto stesso, la sua «realtà», svanirebbe. Il paradosso è che la finzione simbolica è costitutiva della realtà: se rimuoviamo la prima, anche la seconda va perduta. Questo circolo è ciò che Hegel definiva «porre i presupposti». Il grande Altro non deve essere ridotto a un campo simbolico anonimo, in quanto ci sono molti casi interessanti in cui un individuo ne può essere il rappresentante. Non ci riferiamo principalmente a figure di leader che incarnano direttamente le loro comunità (re, presidenti, padroni), ma ai più misteriosi *protettori delle apparenze*, per esempio quei genitori, altrimenti corrotti, che cercano disperatamente di tenere il figlio all'oscuro della loro vita depravata, o a uno di quei capi per i quali vengono costruiti villaggi Potëmkin.²²

In *Breve incontro* di David Lean, quando gli amanti si incontrano per l'ultima volta in una triste stazione ferroviaria, la loro solitudine è subito disturbata dall'amica chiasosa e ficcanaso di Celia Johnson, che, ignara della strisciante tensione tra i due, continua a blaterare di eventi quotidiani ridicolmente insignificanti. Poiché non possono comunicare direttamente, agli amanti non rimane che fissarsi disperatamente negli occhi. Questo volgare chiacchiericcio è il grande Altro nella sua forma più pura: nonostante sembri un'intrusione

accidentale e infelice, il suo ruolo è strutturalmente necessario.²³ Quando, verso la fine del film, vediamo la scena per la seconda volta, essa è accompagnata dalla voce narrante di Celia Johnson che ci racconta che non stava ascoltando quello che diceva l'amica, anzi, non aveva capito neanche una parola del suo discorso; tuttavia, proprio in quanto tale, il ciarlare dell'amica aveva fornito il supporto necessario, come una sorta di dispositivo di sicurezza, all'ultimo incontro degli amanti, impedendo la sua esplosione autodistruttiva o, peggio, che sfociasse nella banalità. Ciò significa che la presenza della chiacchierona ingenua, la quale «non capisce niente» della situazione, permette agli amanti di conservare un minimo di controllo sul loro stato d'animo, dal momento che si sentono obbligati a «mantenere le dovute apparenze» di fronte allo sguardo dell'intrusa; inoltre, nelle poche parole che si erano scambiati in privato prima dell'interruzione del grande Altro, i due amanti erano quasi sul punto di affrontare questo spiacevole dilemma: se sono talmente innamorati da non poter vivere l'uno senza l'altra, perché non divorziano dai rispettivi coniugi per stare insieme? Quindi la chiacchierona si inserisce al momento opportuno e permette agli amanti di preservare la tragica *grandeur* del loro dramma. Senza l'intrusione, essi avrebbero dovuto affrontare la banalità e il volgare compromesso della loro situazione. Lo slittamento che dobbiamo compiere in un'analisi propriamente dialettica ci porta quindi dalla condizione di impossibilità alla condizione di possibilità: ciò che appare come «condizione di impossibilità», o come ostacolo, è in realtà la condizione che autorizza il piano di cui sembra minacciare l'esistenza.

Consideriamo due «come se» in *Breve incontro*, il primo in stile Roal Dahl: cosa succederebbe se Celia Johnson scoprisse improvvisamente che Trevor Howard è in realtà celibe e ha inventato la storia del suo matrimonio e dei due figli per aggiungere un sapore melodrammatico alla faccenda, allo scopo di evitare la prospettiva di un impegno a lungo termine? Poi, una variante in stile *Ponti di Madison County*: e se, alla fine, Celia Johnson scoprisse che suo marito conosceva fin dal principio tutto della sua relazione, ma aveva finto di non saperne nulla per mantenere le apparenze e/o non ferirla o pressarla ulteriormente?

Per una persona che sta subendo un trauma emotivo, che è preda del desiderio di scomparire o precipitare nel vuoto, una superficiale intrusione esterna (come quella di un'amica che non la finisce di blaterale) è spesso l'unica barriera che la separa dall'abisso dell'autodistruzione: ciò che appare come un'intrusione ridicola diventa un intervento salvifico. Così quando, rimasta sola con la sua compagna di viaggio nel compartimento di un treno, Celia Johnson si lamenta dell'incessante starnazzare dell'intrusa esprimendo perfino il

desiderio di ucciderla («Vorrei che smettessi di parlare. [...] ora vorrei che tu fossi morta. No, scusa, ho detto una cosa stupida e scortese. Ma vorrei che smettessi di parlare»), possiamo ben immaginare cosa accadrebbe se la sua conoscente si ammutolisce davvero: Celia crollerebbe immediatamente, o sarebbe costretta a rivolgerle una supplica umiliante: «Ti prego, continua a parlare, non importa quello che dici...». Questa spiacevole intrusa non è forse una specie di messo (di sostituto) del marito assente, un suo rappresentante (nello spirito della paradossale affermazione di Lacan che «donna» è uno dei Nomi-del-Padre)? Interviene proprio al momento giusto per evitare che Celia ceda a un impulso autodistruttivo (come nella celebre scena di *La donna che visse due volte*, in cui il telefono suona giusto in tempo per impedire che Scottie e Madeleine si lascino andare a un pericoloso contatto erotico).

Il marito e la chiacchierona sono in realtà due facce della stessa entità, il grande Altro, il destinatario della confessione di Celia Johnson. Il marito è tanto il destinatario ideale della confessione – affidabile, aperto, comprensivo – quanto colui che, più di tutti, non può ricevere la confessione: egli dev'essere protetto dalla verità. È il soggetto supposto *non* sapere: «Caro Fred. Ci sono così tante cose che vorrei dirti. Tu sei l'unica persona al mondo tanto saggia e gentile da capirle. [...] Per come stanno le cose, tu sei la sola persona al mondo a cui non potrò mai raccontarle. Mai, mai. [...] Non voglio ferirti». La chiacchierona, dal canto suo, è la persona sbagliata al momento e al posto giusto: Celia Johnson vorrebbe confessarsi con lei, ma non può: «Vorrei potermi fidare di te. Vorrei che tu fossi un'amica saggia e gentile invece di una conoscente pettegola che ho frequentato occasionalmente per anni e di cui non mi è mai importato molto». ²⁴

Quando si ha a che fare con il grande Altro, occorre concentrarsi sull'interazione tra il campo anonimo e il soggetto che lo impersona. Un mito molto popolare nell'Europa dell'Est, risalente all'ultima fase dell'era comunista, raccontava di un dipartimento della polizia segreta specializzato nell'inventare e mettere in circolazione barzellette a sfondo politico sul regime e i suoi rappresentanti, giacché questi ultimi erano coscienti della positiva funzione stabilizzatrice di tali barzellette (che offrivano alla gente comune un modo facile e tollerabile di sfogarsi e alleviare le frustrazioni, ecc.). Per quanto possa essere affascinante, questo mito trascura una caratteristica raramente menzionata, ma nondimeno cruciale, delle barzellette: esse sembrano non avere mai un autore, come se «Chi è l'autore di questa barzelletta?» fosse una domanda impossibile. Le barzellette sono all'origine già «raccontate», sono già sempre «sentite» («Hai sentito l'ultima su...?»). Qui sta il loro mistero: sono idiosincratiche, rappresentano la creatività unica del linguaggio, e tuttavia sono

«collettive», anonime, prive d'autore, sorgono all'improvviso dal nulla. L'idea che ci debba essere un autore di una barzelletta è paranoica nel vero senso del termine: significa che ci deve essere un «Altro dell'Altro», dell'anonimo ordine simbolico, come se l'imperscrutabile potere generativo del linguaggio potesse essere personalizzato, riposare in un agente che lo controlla e segretamente ne tira le fila. È per questo che, da una prospettiva teologica, Dio è il sommo burlone. È la tesi del *Barzellettieri*, un incantevole racconto breve di Isaac Asimov che tratta di un gruppo di storici del linguaggio che, per suffragare l'ipotesi che Dio abbia creato l'uomo raccontando una barzelletta a una scimmia, tentano di ricostruire questa «madre di tutte le barzellette» che ha dato i natali allo spirito. (Per inciso, per noi che apparteniamo alla tradizione giudaico-cristiana questa ricerca sarebbe superflua, visto che sappiamo tutti qual era la barzelletta: «Non mangiate dell'albero della conoscenza!», la prima proibizione a essere chiaramente una barzelletta, perché si collega a una tentazione incomprensibile e il cui fondamento non è chiaro).

Allora è Dio il grande Altro? La risposta non è così semplice come potrebbe sembrare. Possiamo dire che è il grande Altro al livello dell'enunciato, ma non al livello dell'enunciazione (il livello che conta veramente). Sant'Agostino era già pienamente cosciente di questo problema, quando pose questa ingenua ma cruciale domanda: se Dio vede le più intime profondità del nostro cuore e sa ciò che pensiamo e vogliamo veramente meglio di noi stessi, allora perché è necessario confessarsi a lui? In questo caso, non gli diremmo ciò che egli già sa? Dio è forse come quelle autorità fiscali che sanno già tutto dei nostri redditi, e tuttavia ci chiedono di denunciarli per stabilire che mentiamo? La risposta, ovviamente, sta nella posizione dell'enunciazione. Se faccio parte di un gruppo di persone che conoscono un mio torbido segreto (e in cui ognuno sa che tutti gli altri sanno), è tuttavia cruciale che io riveli tale segreto apertamente; non appena lo faccio, tutto cambia. Ma cos'è questo «tutto»? Non appena lo dico, il grande Altro, l'istanza dell'apparenza, lo viene a sapere; il mio segreto è così iscritto nel grande Altro. Qui incontriamo i due aspetti contraddittori del grande Altro: il grande Altro come il «soggetto supposto sapere», come il Padrone che tutto vede e segretamente tira le fila; e il grande Altro come l'agente della pura apparenza, l'agente supposto *non* sapere, l'agente per il cui beneficio le apparenze devono essere rispettate. Prima della mia confessione, Dio nel primo aspetto del grande Altro già conosce tutto, ma Dio nel secondo aspetto no. Questa differenza può anche essere espressa nei termini di un'assunzione soggettiva: finché sono il solo a conoscere il segreto, non lo assumo veramente a livello soggettivo, in altre parole posso continuare a comportarmi come se non lo sapessi; solo quando

lo confesso in pubblico non posso più fingere di non saperlo.²⁵ Il problema teologico è il seguente: questa distinzione tra i due dèi non introduce la finitezza in Dio stesso? Dio come Soggetto assoluto non dovrebbe essere precisamente colui per il quale l'enunciato e l'enunciazione coincidono totalmente, cosicché qualsiasi cosa noi sappiamo intimamente è già stata confessata a lui? Il problema è che un tale Dio è il Dio di uno psicotico, il Dio per il quale io sono completamente trasparente anche a livello dell'enunciazione.

La morte di Dio

È lo Spirito Santo, dunque, una variante di questo grande Altro, di ciò che Hegel chiama «spirito oggettivo» o sostanza spirituale? Cruciale è qui *non* identificare i due concetti: si rischia di fraintendere il concetto cristiano-hegeliano di Spirito Santo se lo si riconduce alla tesi umanista secondo cui «Dio» non è che la nostra (umana) coscienza di Dio, cosicché lo Spirito Santo sarebbe semplicemente la sostanza spirituale dell'umanità. Consideriamo questi due passi rappresentativi:

La coscienza finita conosce Dio solo nella misura in cui Dio conosce se stesso, lo spirito *non è che* coloro che lo adorano.

L'uomo conosce Dio solo nella misura in cui Dio conosce se stesso come uomo. Lo Spirito dell'uomo, in cui egli conosce Dio, è semplicemente lo spirito di Dio stesso.²⁶

In breve, se ci poniamo in una prospettiva propriamente hegeliana, annunciata già in Eckhart, dobbiamo rovesciare la proposizione «credere che Dio esista significa credere di avere qualche legame con la sua esistenza in modo che *la sua stessa esistenza sia il motivo del mio credo*».²⁷ La mia fede in Dio è, al contrario, la ragione dell'esistenza stessa di Dio; Dio in quanto Spirito Santo, in quanto sostanza spirituale del collettivo cristiano, in quanto suo presupposto, è in vita solo se è esso stesso posto dall'attività continua degli individui. Tuttavia, è fondamentale *non* confondere ciò con il comune concetto «materialista» secondo cui Dio è solo una proiezione dei credenti, che è poi la conclusione a cui giunge Solomon: «non esiste alcun Dio 'estraneo' che dall'alto scende su di noi; Dio è Spirito e lo Spirito siamo noi, nulla di più».²⁸ Occorre problematizzare questo fatidico «nulla di più»: ovviamente lo Spirito non va inteso come entità sostanziale al di sopra e al di là degli individui, ma ciò non implica che Hegel sia un nominalista; c'è «qualcosa di più» della realtà degli individui, e questo «di più» è il Reale virtuale che integra sempre la realtà, «più di niente, ma meno di qualcosa». In altre parole, se non c'è «nulla di più» che noi (individui umani) nello Spirito, in che modo si giustifica il motivo centrale del cristianesimo, l'evento dell'incarnazione di Cristo? Perché gli esseri umani non riconoscono direttamente sé stessi (il loro Spirito) nella figura alienata di un Dio

sostanziale? Perché non «uccidono Dio» come Soggetto trascendente per lasciarlo sopravvivere solo come ordine simbolico virtuale sostenuto dall'incessante attività di tutti noi? Solomon affronta il problema in questi termini:

È il «termine medio» della Trinità ad assillare Hegel più di ogni altra cosa: egli reinterpretava facilmente Dio (o lo «Spirito») come ciò che è immanente, e lo «Spirito Santo» si presenta a lui esattamente come vorrebbe che sia: è infatti lo Spirito che si spande in tutta la comunità. Ma a distinguere il cristianesimo dalle altre religioni è il ruolo di Gesù e il concetto di «incarnazione» che «contraddice ogni verità dell'intelletto».29

Tuttavia, la soluzione di Solomon aggira la difficoltà elegantemente formulata secoli fa da Lessing («Com'è possibile che il cristianesimo possa basare l'intera sua fede su un incidente storico?»), limitandosi ad affermare che «la risposta di Hegel, in effetti, si trova già in Goethe, il quale descrisse questo come un'allegoria, cioè 'in cui il particolare vale solo come esempio, come emblema dell'universale'».30 Letto in questo modo, ovviamente, Hegel non è

un uomo religioso, ancor meno il «più grande pensatore astratto del cristianesimo». È, forse, uno dei primi grandi umanisti della filosofia tedesca. Questo era il segreto di Hegel, e la fonte della legittima protesta di Kierkegaard: «la filosofia moderna non è né più né meno che paganesimo. Ma vuol far credere a sé stessa e a noi di essere cristianesimo».31

Alasdair MacIntyre aveva dunque ragione di affermare che «se Kierkegaard non fosse esistito, sarebbe stato necessario inventarlo», o anche che «Dio inventò Kierkegaard per fare luce su Hegel».32

Hegel dice infatti che Cristo è un esempio, ma poi aggiunge che è un «esempio di un esempio» e quindi «l'esempio assoluto»; il che significa, precisamente, che Cristo non è un mero esempio, ma un esempio che è più la «cosa stessa», esemplificata in/da esso, della cosa stessa. In altre parole, è solo attraverso tale «esempio» che la «cosa stessa» esemplificata diventa ciò che è. Per questo l'incarnazione di Cristo «contraddice ogni verità dell'intelletto»: ciò che l'intelletto non può afferrare è come, nel cristianesimo, la Verità universale/eterna si basi «su un incidente storico», e cioè come la sua necessità sia in sé fondata su una contingenza. In questo senso preciso, Hegel *non* è un «umanista»: per un umanista è facile riconoscere che tutti gli individui sono incarnazioni/esempi contingenti e passeggeri dell'eterno Spirito umano.33 L'umanista non riesce tuttavia a cogliere che questo Spirito universale, per poter diventare «per sé», per realizzare pienamente sé stesso, deve essere direttamente incarnato in un contingente individuo singolare, il quale non è un mero «esempio» ma la piena attualità dell'Universale. Così, quando questo individuo singolare muore, assieme a lui non muore solo il sostanziale in-sé del Dio trascendente, ma anche Dio in quanto sostanza spirituale, in quanto Spirito universale che è tenuto in vita dall'incessante attività di tutti gli

individui contingenti e passeggeri – una tale rappresentazione è ancora troppo «sostanziale».

Più semplicemente, abbiamo qui a che fare con il passaggio dall'universalità astratta a quella concreta. A livello dell'universalità astratta possiamo contrapporre il sistema simbolico universale come «fatto sociale oggettivo» e non psicologico ai soggetti individuali e alla loro interazione. Guadagniamo il piano dell'universalità concreta interrogandoci sul modo in cui l'anonimo sistema simbolico esiste *per* il soggetto, *viene esperito* dal soggetto come «oggettivo», universale. Affinché un'universalità possa diventare «concreta», per-sé, deve essere avvertita come tale, come un ordine universale non psicologico, dal soggetto.³⁴ Questa distinzione ci permette di spiegare il passaggio da quello che Hegel chiamava «spirito oggettivo» (SO) allo «spirito assoluto» (SA). Non passiamo da SO a SA per mezzo di una semplice appropriazione soggettiva della soggettività «reificata» di SO (alla nota maniera pseudohegeliana, tipica di Feuerbach o del giovane Marx: «la soggettività umana collettiva riconosce in SO il proprio prodotto, l'espressione reificata del proprio potere creativo»), perché così non faremmo che ridurre SO allo spirito soggettivo (SS). Non compieremmo questo passaggio nemmeno postulando, al di là di SO, un'ulteriore e ancora più in-sé entità assoluta che includa sia SS che SO. Il passaggio da SO a SA è costituito unicamente dalla mediazione dialettica tra SO e SS, dall'inclusione sopra menzionata del divario che separa SO da SS all'interno di SS, cosicché SO deve apparire (essere esperito) come tale, come un'entità oggettiva «reificata», allo stesso SS (e, nel riconoscimento inverso, senza il riferimento *soggettivo* a un in-sé di SO, la soggettività stessa si disgrega, collassa in un autismo psicotico).³⁵

Cos'è, allora, ciò che non muore, il supporto materiale dello Spirito Santo? Quando Robeson cantò *Joe Hill* durante il leggendario concerto del 1952 a Peace Arch, cambiò il verso-chiave «Ciò che dimenticarono di uccidere» in: «Ciò che non potranno mai uccidere / ha continuato a organizzare». La dimensione immortale nell'uomo, quella dimensione umana che, per ucciderla, «ci vuole ben più di un fucile», lo Spirito, è ciò che continuò a organizzare sé stesso. Non dobbiamo liquidare quella di Robeson come una metafora oscurantista-spiritualista, perché in essa c'è una verità soggettiva: quando i soggetti emancipativi si organizzano, è lo «spirito» stesso che si organizza attraverso di loro. Dunque alla serie di azioni che l'impersonale «esso» (*das Es*, ça) compie (nell'inconscio, «esso parla», «esso gode») si può aggiungere questa: *esso si organizza* (ça s'organise: qui sta il nucleo dell'«Idea eterna» di un partito rivoluzionario). Si potrebbe anche evocare spudoratamente un cliché dei film horror di fantascienza: un alieno che ha assunte sembianze umane (o ha invaso e colonizzato un essere

umano) viene scoperto; la sua forma umana viene quindi distrutta, cosicché tutto ciò che resta di lui è una melma informe, come una pozza di metallo fuso... L'eroe lascia la scena, soddisfatto di essersi liberato della minaccia, quand'ecco che la melma informe che si è dimenticato di uccidere (o non è riuscito a uccidere) comincia a muoversi, a organizzarsi lentamente, fino a ricostituire la vecchia figura minacciosa. Forse è in tal senso che occorre interpretare la pratica cristiana dell'Eucarestia,

in cui i partecipanti a questo convitto d'amore o pasto sacrificale stabiliscono una solidarietà reciproca attraverso il medium di un corpo mutilato. In questo modo essi partecipano al livello di segno o sacramento al sanguinoso passaggio dello stesso Cristo dalla debolezza alla forza, dalla morte alla vita trasfigurata.³⁶

Quello che noi credenti consumiamo nell'Eucarestia, la carne (il pane) e il sangue (il vino) di Cristo, non è forse lo stesso resto informe, «ciò che essi [i soldati romani che crocifissero Gesù] non potranno mai uccidere», che continua a organizzarsi come una comunità di credenti? Dal medesimo punto di vista, Edipo appare come un precursore di Cristo: contro coloro – incluso Lacan stesso – che vedono in Edipo a Colono e in Antigone due figure dominate da una pulsione di morte categoricamente suicida, «intransigenti fino alla fine, che tutto chiedono e nulla concedono, senza alcuna riconciliazione»,³⁷ Terry Eagleton puntualizza giustamente che Edipo a Colono

diventa la pietra angolare di un nuovo ordine politico. Il corpo contaminato di Edipo simboleggia, tra le altre cose, il mostruoso alle porte in cui la polis deve riconoscere la propria orrenda deformità per avere la possibilità di rinascere. Questa dimensione profondamente politica della tragedia è liquidata senza troppi complimenti nelle meditazioni di Lacan...³⁸

Essendo ormai nient'altro che la feccia e il rifiuto della polis – la «merda della terra», come san Paolo schiettamente definisce i seguaci di Gesù, o la «perdita completa dell'uomo» che secondo Marx caratterizza il proletariato – Edipo è spogliato della sua identità e autorità e così può offrire il proprio corpo lacerato come pietra angolare di un nuovo ordine sociale. «Sono fatto uomo in quest'ora in cui cesso di essere?» (o forse «Devo essere considerato qualcosa solo quando non sono nulla / non sono più umano?»), pensa ad alta voce il re mendicante.³⁹

Tutto questo non ricorda un successivo re mendicante, Cristo stesso, che, morendo come essere insignificante, come reietto abbandonato perfino dai suoi discepoli, fonda una nuova comunità di credenti? Entrambi riemergono dopo aver attraversato il livello zero della riduzione a un resto escrementale. L'idea del collettivo cristiano dei credenti (e le sue versioni posteriori, dai movimenti politici di emancipazione alle società psicoanalitiche) risponde a una precisa domanda materialista: come possiamo affermare il materialismo, non come insegnamento, ma come forma di vita collettiva? Ecco perché lo stalinismo ha fallito: indipendentemente da quanto «materialista» fosse il suo insegnamento, la sua forma di organizzazione (il Partito, che è uno strumento del grande Altro storico) rimase idealista. Solo un

collettivo dello Spirito Santo fondato sulla «morte di Dio», sull'accettazione dell'inesistenza del grande Altro, è materialista nella sua stessa forma di organizzazione sociale.

Questa «transustanziazione», per mezzo della quale le nostre azioni sono vissute come qualcosa che trae forza dai propri risultati, non deve essere sminuita al rango di illusione ideologica («in realtà ci sono solo individui che si organizzano»). Quella che segue è la più corta delle favole di Jacob e Wilhelm Grimm, *Il bambino capriccioso*:

C'era una volta un bambino capriccioso, che non faceva mai quel che voleva la mamma. Perciò il buon Dio ne era scontento e lo fece ammalare; e nessun medico poté salvarlo, e presto egli giacque sul piccolo letto di morte. Quando fu sepolto e la fossa fu coperta di terra, tutt'a un tratto spuntò fuori di nuovo il suo braccino che si tendeva in alto; lo ricacciarono dentro e lo coprirono di terra fresca, ma era inutile: il braccino tornava sempre fuori. Allora sulla tomba dovette andar la madre e batterlo sul braccino con la verga; e come l'ebbe fatto, il braccino si ritirò e il bimbo ebbe finalmente pace sotterra.⁴⁰

In questa ostinazione che persiste perfino dopo la morte non si esprime forse la libertà – la pulsione di morte – al suo livello più elementare? Invece di biasimarla, non la dovremmo piuttosto celebrare come l'ultima risorsa della nostra resistenza? La morte di Cristo è anche la morte/fine della mortalità umana, la «morte della morte», la negazione della negazione: la morte di Dio è la nascita della pulsione non morta (dell'oggetto parziale non morto). Su questo punto, tuttavia, Hegel non è sufficientemente radicale: dal momento che non è in grado di pensare l'*objet a*, egli ignora anche l'immortalità corporea (la «non morte»); Spinoza era altrettanto cieco alla dimensione propria dell'*objet a*. Come può un credente cristiano accettare questo osceno eccesso di immortalità? La risposta è forse, ancora una volta, l'amore? È possibile amare questo eccesso?

Precisamente, in quale senso il cristianesimo è la religione dell'amore? Badiou fornisce un'interpretazione standard di questo problema: se, come Platone, il cristianesimo fa leva sul potere dell'amore per legare insieme i soggetti e sostenere la loro fedeltà a un evento che segna la rottura della loro utilitaria vita quotidiana, esso subordina però l'autentico amore come nascita del Due – come costruzione di un mondo dal Due – a un Uno, l'Uno della divinità trascendente. Il rischio a cui ci si espone in una relazione amorosa, l'esplorazione delle conseguenze dell'amore senza garanzia di successo finale, è quindi re-inscritto nell'Uno, nel Dio al di sopra del Due come fine ultimo e garanzia dell'amore. Contro quest'intervento di un Uno trascendente che risolve l'impossibilità inscritta nel Due, Badiou insiste sull'immanenza dell'amore: il reale di un incontro amoroso è trasformato in un legame simbolico, la contingenza è trasformata in necessità, dalla dichiarazione d'amore («Ti amo»), e l'impegno annunciato in questa dichiarazione deve dare prova di sé nel lavoro

continuo dell'amore. L'«eternità» dell'amore è l'eternità di questo impegno, non l'eternità di una garanzia trascendente-eterna.

Ma l'interpretazione del cristianesimo offerta da Badiou è la sola possibile? Quando Cristo risponde ai suoi discepoli «dove sono due o tre riuniti nel mio nome, lì sono io in mezzo a loro», non bandisce così ogni trascendenza? L'amore, l'amore divino, non è forse anche qui ridotto all'immanenza del legame che unisce i Due? In altre parole, il passaggio da Dio allo Spirito Santo non è proprio il passaggio dalla trascendenza a un legame immanente? Il problema riposa nella natura esatta di questo legame: dopo la riduzione della trascendenza, c'è ancora il grande Altro? Inoltre, possiamo semplicemente sbarazzarcene, o una deviazione verso l'illusione del grande Altro è inevitabile? Nel *Seminario XXIII*, Lacan fa notare che «riuscendo in questi la psicanalisi prova che del Nome-del-Padre si può fare a meno. Se ne può fare a meno [*s'en passer*] a condizione di servirsene [*s'en servir*]».41

Ciò che qui si annida sullo sfondo è il detto di Lacan *la vérité surgit de la méprise*, o più precisamente, *de la méprise du sss (sujet supposé savoir)*: non possiamo pervenire direttamente all'inesistenza del grande Altro, dobbiamo prima essere ingannati dall'Altro, perché *le Nom-du-Père* significa che *le non-dupes errent*: chi rifiuta di soccombere all'illusione di sss non coglie nemmeno la verità celata da questa illusione. Quanto detto ci riporta alla proposizione «Dio è inconscio»: «Dio» (come soggetto supposto sapere, come grande Altro, come il destinatario ultimo al di là di tutti i destinatari empirici) è una struttura di linguaggio permanente e costitutiva; senza di Lui siamo nella psicosi, senza il luogo di Dio-Padre il soggetto sprofonda in un delirio schreberiano.42 Dio come sss è insuperabile, nella sua dimensione fondamentale di grande Altro, di luogo della Verità. Il grande Altro è quindi il livello zero del divino, è «appunto il luogo in cui, se mi concedete il gioco, si produce il *dio* – il *dior* – il *dire* (*le dieu* – *le dieur* – *le dire*). In men che non si dica, il *dire* fa Dio. E finché qualcosa si dirà, l'ipotesi Dio ci sarà».43

Non appena parliamo, noi (inconsciamente, almeno) crediamo in Dio. È qui che incontriamo il «materialismo teologico» di Lacan allo stato puro: è la parola (la nostra, in definitiva) che crea Dio; tuttavia, Dio è là non appena parliamo, o, per citare il Talmud: «Hai fatto di me un ente singolo nel mondo, giacché sta scritto 'Ascolta Israele, il Signore è il nostro dio, il Signore è uno', e io vi renderò un ente singolo nel mondo».44 Ecco il limite dell'ebraismo: ovviamente esso può compiere il rovesciamento umanista per il quale noi – il collettivo dei credenti – creiamo Dio-Uno attraverso la preghiera che gli rivolgiamo; ma *Cristo*, il suo eccesso mostruoso, qui non può essere pensato. La formula talmudica esemplifica il circolo usuale dei

soggetti e la loro sostanza virtuale mantenuta in vita dall'incessante attività degli stessi, la sostanza come «il lavoro di tutti e di ognuno». Nel seminario sull'*Etica della psicanalisi*, Lacan contrappone al motivo della morte di Dio la tesi che Dio era morto fin dal principio, solo che non lo sapeva; nel cristianesimo alla fine lo scopre, sulla Croce. La morte di Cristo non fu quindi una morte reale, ma piuttosto l'attestazione di uno stato di cose. Dobbiamo tuttavia notare che questo processo si svolge in due fasi, quella ebraica e quella cristiana. Mentre nelle religioni pagane gli dei sono vivi, gli ebrei già tenevano conto della morte di Dio: segni di questa cognizione abbondano nei sacri testi ebraici. Pensiamo alla storia del Talmud che racconta di due rabbini che, in sostanza, dicono a Dio di chiudere la bocca. Essi litigano su una questione teologica finché, incapaci di risolverla, uno dei due propone all'altro: «Lasciamo che sia il cielo stesso a testimoniare che la Legge si accorda a ciò che io dico». Quando una voce dal cielo conferma la tesi del rabbino che per primo ha fatto appello, l'altro si alza e afferma che perfino una voce celeste non deve essere presa in considerazione, «Giacché Tu, o Dio, molto tempo fa hai scritto nella legge che ci hai dato sul Sinai, 'Seguirai la maggioranza'». Dio stesso è costretto ad ammetterlo: dopo aver esclamato «I miei figli mi hanno sconfitto! I miei figli mi hanno sconfitto!», fugge via... C'è una storia simile nel Talmud babilonese (Bava Metzia 59b), ma in questa versione, con un meraviglioso colpo di scena nietzschiano, Dio ammette la sconfitta facendosi una grossa risata:

Rabbi Eliezer propose ogni argomentazione immaginabile, ma i Saggi non ne accettarono alcuna. Alla fine disse loro: «Se l'Halakhah [legge religiosa] si accorda a ciò che dico, lasciamo che sia questo carrubo a provarlo!». Infatti subito il carrubo si sradicò e si spostò di cento cubiti, e alcuni dicono di quattrocento cubiti, dal suo sito. «Nessuna prova può essere data da un carrubo», essi risposero. E di nuovo egli disse loro: «Se l'Halakhah si accorda a ciò che dico, lasciamo che sia questo corso d'acqua a provarlo!». E così il corso d'acqua iniziò a scorrere all'indietro. «Nessuna prova può essere data da un corso d'acqua», ribatterono. Dopo un ennesimo tentativo con un muro, Rabbi Eliezer disse allora ai Saggi: «Se l'Halakhah si accorda a ciò che dico, lasciamo che sia il cielo a provarlo». Di fatto, una voce divina disse a gran voce: «Perché mettete in discussione le parole di Rabbi Eliezer, con il quale l'Halakhah è sempre in accordo?». Rabbi Joshua si alzò in piedi e protestò: «La Torah non è nei cieli» (Deut. 30:12). Non prestiamo orecchio a una voce divina perché molto tempo fa sul Monte Sinai Tu hai scritto nella tua Torah: 'Seguirai la maggioranza' (Esodo 23:2)». Rabbi Nathan incontrò [il profeta] Elia e gli chiese: «Cosa fece il Santissimo in quel momento?». Elia: «Rise [con gioia] e disse 'I miei figli mi hanno sconfitto, i miei figli mi hanno sconfitto'».

La caratteristica eccezionale di questa storia non è solo il riso divino che sostituisce il lamento addolorato della versione precedente, ma il modo in cui i Saggi (che ovviamente rappresentano il grande Altro) vincono la disputa contro Dio: perfino Dio stesso, il Soggetto assoluto, è decentrato rispetto al grande Altro (l'ordine della registrazione simbolica), cosicché, una volta che i suoi comandamenti sono stati scritti, egli non può più toccarli. Possiamo quindi ipotizzare perché

Dio reagisca alla sconfitta con una gioiosa risata: il Saggi hanno imparato la sua lezione, ossia che Dio è morto e che la Verità è depositata nella lettera morta della Legge che è al di fuori del suo controllo. In breve, dopo che l'atto di creazione è compiuto, Dio perde perfino il diritto di intervenire sul modo in cui la sua legge viene interpretata.

I moderni interpreti liberal-democratici amano riferirsi a questa storia come se fosse una parabola sulla democrazia: la maggioranza vince sempre e addirittura il Signore supremo deve riconoscere la sconfitta. Questo significa, tuttavia, non cogliere il messaggio fondamentale della parabola: i Saggi non rappresentano semplicemente la maggioranza bensì il grande Altro, l'autorità incondizionata della lettera morta della Legge alla quale finanche Dio deve inchinarsi. Per dare a questa storia una coloritura cristiana (e, allo stesso tempo, radical-democratica), dovremmo sospendere ogni riferimento al grande Altro, accettare la sua inesistenza, e considerare i Saggi come un collettivo che *ne s'autorise que de lui même*. Per dirla in hegelese, nelle due storie talmudiche Dio è morto «Per noi o in sé», ed è per questo che, anche se i fedeli non credono più veramente in lui, essi continuano comunque a praticare il rituale della fede; è solo nel cristianesimo che Dio muore «per sé». Dio deve dunque morire due volte, in sé e per sé: nell'ebraismo egli muore in sé per il fatto di essere ridotto all'effetto performativo dell'umano discorrere su di lui; ma un tale Dio continua a funzionare, e così deve morire per sé, come accade nel cristianesimo.

Questa è forse la definizione più concisa del Sapere assoluto hegeliano: assumere pienamente l'inesistenza del grande Altro, vale a dire l'inesistenza del grande Altro come soggetto-supposto-sapere. C'è una differenza fondamentale tra questo sapere e quello che, in una certa tradizione socratica o mistica, viene definito *docta ignorantia*: quest'ultima si riferisce alla conoscenza che il *soggetto* ha della propria ignoranza, mentre l'ignoranza registrata dal soggetto del Sapere assoluto è relativa al *grande Altro stesso*. La formula del vero ateismo è quindi: la conoscenza e l'esistenza divina sono incompatibili, Dio esiste solo nella misura in cui non conosce (non si rende conto, non registra) la propria inesistenza. Non appena Dio ne viene a conoscenza, collassa nell'abisso dell'inesistenza, come il celebre gatto dei cartoni animati che cade solo quando si rende conto di non avere più il terreno sotto i piedi.

Perché allora Cristo è dovuto morire? Il paradosso è che, affinché la Sostanza virtuale (il grande Altro) potesse morire, il prezzo doveva essere pagato dal reale in carne e ossa. In altre parole, Dio è una finzione, ma affinché la finzione (che struttura la realtà) muoia, un pezzo del reale deve essere distrutto. Dal momento che il grande Altro

come ordine virtuale, come finzione simbolica, è efficace proprio in quanto non esiste – non esiste, ma nondimeno funziona – allora non basta distruggere la finzione dall'esterno, ridurla alla realtà, dimostrare come sia emersa dalla realtà (con buona pace dell'ateismo «volgare» alla Richard Dawkins). La finzione dev'essere distrutta dall'interno, e cioè la sua intrinseca falsità deve essere portata alla luce. Per dirla in termini descrittivi, non basta provare che Dio non esiste; la formula del vero ateismo è che *Dio stesso dev'essere indotto a proclamare la propria inesistenza*, deve smettere di credere in sé stesso. È qui che si annida il paradosso: se distruggiamo la finzione dall'esterno, riducendola alla realtà, *essa continua a funzionare nella realtà*, a esercitare la sua efficacia simbolica. Proprio come capita ai sionisti atei sopra citati, i quali sanno che Dio non esiste e tuttavia credono che Dio abbia dato loro la terra di Israele. «Ma ora così parla l'Eterno, il tuo Creatore, o Giacobbe, Colui che t'ha formato, o Israele! Non temere, perché io t'ho riscattato, t'ho chiamato per nome; tu sei mio!» (Isaia 43:1). Si tratta esattamente della medesima inversione (annullamento) prodotta dalla «destituzione soggettiva» che opera nella logica cristiana: devo affrontare il terrore della non esistenza del grande Altro, il che significa che sono io stesso privato della mia identità simbolica; come soggetto barrato (\$), non ho né appartenenza né nome. E lo stesso vale per Dio. È per questo che, nel seminario inedito del 1974-75, Lacan spiega che il cristianesimo è la «vera» religione: in esso Dio ex-siste in ordine al tutto: «Egli è ex-sistenza per eccellenza, vale a dire, in breve, che è la repressione in persona, è perfino la persona supposta nella repressione. Ed è a questo riguardo che il cristianesimo è vero».45 Lacan allude qui alla risposta «Io sono colui che è», che Mosè ricevette dal rovetto ardente sul Monte Sinai; Lacan la interpreta come la designazione di un punto in cui manca un significante, in cui c'è un buco nell'ordine simbolico. Ciò dev'essere inteso, in un senso fortemente riflessivo, non solo come l'attestazione che Dio è una realtà profonda e inaccessibile al nostro linguaggio, ma anche che Dio *non è che* questa mancanza nell'ordine simbolico (nel grande Altro). In quanto tale, il divino «Io sono colui che è» in effetti prefigura il *cogito* cartesiano, il soggetto barrato (\$), questo puro ed evanescente punto di enunciazione tradito da qualsiasi enunciato. Questo niente – il cui sostituto (o facente funzioni) è l'*objet a* – è il centro su cui converge l'amore, o, come ha scritto Simone Weil: «Dove non c'è nulla, leggi che ti amo».46

Tenendo presente questo aspetto cruciale del problema, possiamo anche identificare il limite ultimo del concetto di plasticità in Malabou, che lei considera ancora come l'unità degli opposti, di attività e passività, di unione e divisione. Malabou sembra prigioniera della cornice teorica della polarità, della cattiva infinità dei due poli

ognuno dei quali ritorna all'altro indefinitamente, similmente a Eros e Thanatos in Freud, o all'idea pagana secondo cui l'universo ha origine dalla costante lotta tra maschile e femminile, luce e oscurità, ecc. Così quando scrive, in un passo quasi programmatico, ciò che segue, quello che manca è l'asserzione del *singolare e puntuale momento della piena identità degli opposti*:

Forza integrante e informante, originaria forza sintetica, la plasticità richiede anche una forza contraria di dissociazione e rottura. Queste due forze caratterizzano perfettamente il procedere del testo hegeliano: raccogliere e dividere, entrambe all'opera nella formazione stessa del Sistema. Queste sono due forze inseparabili che permettono di articolare insieme un'idea di sintesi temporalizzatrice e un'idea di eruzione fattuale. Tutto il mio lavoro si centra qui, in quanto cerca di mostrare che il concetto hegeliano di temporalità è situato proprio nell'economia dischiusa da questa articolazione.⁴⁷

Quando un caotico periodo di gestazione culmina nell'eruzione esplosiva di una nuova Forma che riorganizza l'intero campo, questa stessa imposizione di una Necessità/Ordine alternativo è in sé interamente contingente, è un atto soggettivo di decisione abissale/infondata. Il che ci porta a considerare il concetto strettamente filosofico di soggettività, dal momento che ciò che caratterizza il soggetto – contrariamente alla sostanza – è precisamente la completa coincidenza degli opposti: nel caso della sostanza, tra la sintesi e la divisione vige un'opposizione esterna. Sebbene la «sostanza» rappresenti già l'unità onnicomprensiva degli opposti, il medium all'interno del quale le forze particolari riproducono sé stesse mediante la reciproca lotta, in un rapporto «sostanziale» i due termini, sintesi e divisione, non sono ancora giunti ad autoriferirsi, cosicché la divisione *in quanto tale* sarebbe ciò che produce una sintesi e imporre una nuova Necessità sarebbe la suprema manifestazione della contingenza.

Due tratti, che non possono che apparire opposti, caratterizzano il soggetto moderno concettualizzato dall'idealismo tedesco: (1) il soggetto è la «spontanea» (cioè autonoma, che comincia-in-sé, irriducibile a una causa antecedente) attività *sintetica*, la forza di unificazione, il potere di riunire la molteplicità dei dati sensoriali dai quali siamo affetti in una rappresentazione unificata di oggetti; (2) il soggetto è la negatività, il potere di introdurre un divario/frattura nell'unità sostanziale immediatamente data; è il potere di *differenziare*, di «astrarre», di separare e trattare come autosufficiente ciò che in realtà fa parte di un'unità organica. Per poter comprendere veramente l'idealismo tedesco è decisivo assumere queste due caratteristiche non solo simultaneamente (come due lati della stessa attività, e cioè il soggetto prima disgrega l'unità naturale e poi mette insieme le *membra disjecta* in una nuova [la propria «soggettiva»] unità), ma come *identiche stricto sensu*: l'attività sintetica stessa introduce un divario/

differenza nella realtà sostanziale; allo stesso modo, la differenziazione stessa consiste nell'imporre un'unità.

Come, esattamente, dovremmo interpretare questo movimento? La spontaneità del soggetto si manifesta come una *lacerazione* che turba la realtà sostanziale, dal momento che l'unità che la sintesi trascendentale impone alla molteplicità naturale è precisamente «sintetica» (non in senso kantiano, ma in quello ordinario che indica qualcosa di artificiale, «innaturale»). Per evocare una comune esperienza politica: tutti i grandi unificatori cominciano con un gesto di divisione. De Gaulle, per esempio, unificò i francesi introducendo una differenza inconciliabile tra coloro che volevano la pace con la Germania e coloro che vi si opponevano.

Lo stesso vale per il cristianesimo: non siamo *prima* separati da Dio e *poi* miracolosamente uniti a lui; è la separazione stessa a unirci, è in questa separazione che siamo «come Dio», come Cristo sulla Croce. La nostra separazione da Dio è dunque trasposta in Dio stesso. Così quando Meister Eckart ci esorta a «svuotarci» di ogni cosa «creaturale» per aprirci alla grazia di Dio permettendo a Cristo di nascere nella nostra anima, in che relazione sta questa *kenosis* con la *kenosis* propriamente divina (o, del resto, anche con la *kenosis* dell'alienazione, del soggetto che viene privato del suo contenuto sostanziale)?

Stesso discorso per l'etica: un'opera radicale di Bene *deve* apparire prima come «male», come qualcosa che turba l'equilibrio sostanziale dei costumi tradizionali. Kafka ha formulato brevemente il cuore della dottrina giudaico-cristiana del Bene e del Male: «Il male conosce il bene, ma il bene non conosce il male. Solo il male ha coscienza di se stesso». ⁴⁸ Si tratta della risposta propriamente giudaico-cristiana al motto gnostico-socratico «Conosci te stesso!». Il presupposto che il Male derivi dal mangiare il frutto dell'albero della conoscenza si contrappone radicalmente alla tradizione orientale e platonica per la quale il Male è fondato sull'ignoranza di chi lo compie (non è possibile compiere atti malvagi sapendo che lo sono), cosicché il motto «Conosci te stesso!» è al contempo sia etico sia epistemologico. (Ecco perché, in alcune interpretazioni gnostiche del Vecchio Testamento, il serpente che induce Adamo ed Eva a mangiare dall'albero della conoscenza è un agente del Bene, che opera contro il malvagio Dio-Creatore). Ciò implica forse che, per essere buoni, dovremmo consegnarci all'ignoranza? La posizione dialettica è più radicale: c'è una terza via, quella del primato del Male sul Bene. È necessario cominciare scegliendo il Male; o, più precisamente, ogni vero Inizio inteso come rottura radicale con il passato è per definizione Male, dal quale il Bene può emergere solo in un secondo tempo, nello spazio dischiuso da quel Male. ⁴⁹ La famigerata serie di libri neri in

circolazione (del comunismo, del capitalismo, della psicoanalisi...) dovrebbe essere compendiata in un libro nero sull'umanità stessa. Brecht aveva ragione, gli umani sono per natura empì e corrotti; non possiamo cambiarli, ma solo limitare le occasioni in cui essi attualizzano il loro potenziale malvagio.

È per questo che a Cristo vengono attribuite caratteristiche contraddittorie: egli porta pace, amore, ecc., e porta la spada, spinge il figlio contro il padre, il fratello contro il fratello. Di nuovo, si tratta di un *unico e medesimo* gesto, non di una logica del «dividere per poter in seguito unire». Ed è cruciale non confondere questa «identità degli opposti» con il banale motivo pagano di una divinità che ha due facce, una amorevole e una distruttrice; qui parliamo sempre della stessa faccia. Ma ciò non significa che «la differenza sta solo in noi, non in Dio, che dimora nel suo beato Regno dei cieli» (come nella classica similitudine tra la realtà e un dipinto: se la guardiamo troppo da vicino, vediamo solo macchie indistinte; ma se la osserviamo dalla giusta distanza, possiamo cogliere l'armonia globale); o, piuttosto, *significa questo*, ma non perché la differenza sia esterna a Dio-in-sé: questo slittamento è intrinseco a Dio. La dialettica dell'apparenza opera anche in questo caso: l'apparire non è esterno a Dio; anche Dio è in tanto profondo in quanto appare; la sua profondità deve apparire come profondità, ed è questo apparire che introduce un divario/lacerazione. Dio deve apparire «in quanto tale» nel campo dell'apparenza stessa, facendola a pezzi; egli *non è che* questo apparire.

Pertanto, quelli che vedono una profonda affinità tra Heidegger e il buddhismo dimostrano di non cogliere il punto: quando Heidegger parla di «evento appropriante» (*Ereignis*) egli introduce una dimensione che, precisamente, manca nel buddhismo, quella della fondamentale storicità dell'Essere. Nonostante quella che viene erroneamente chiamata «ontologia buddhista» desostanzializzi la realtà in un puro flusso di eventi singoli, ciò che essa non può pensare è l'«eventualità» del Vuoto dell'Essere stesso. Per dirla in altro modo, il fine del buddhismo è quello di permettere a un individuo di raggiungere l'Illuminazione mediante l'«attraversamento» dell'illusione del Sé e il ricongiungimento con il Vuoto; ciò che è impensabile all'interno di questo spazio è il concetto heideggeriano di essere umano come *Da-Sein*, come l'«esser-ci» dell'Essere stesso, come il luogo dell'evento-avvento dell'Essere, cosicché è l'Essere stesso che «ha bisogno» del *Dasein*. Con la scomparsa del *Dasein* non c'è nemmeno l'Essere, non c'è alcun luogo in cui l'Essere possa, precisamente, aver luogo. Possiamo immaginare un buddhista che affermi che il Vuoto (*sunyata*) abbia bisogno degli esseri umani come luogo del suo avvento? Forse sì, ma in una forma condizionale che differirebbe totalmente da quella di Heidegger: e cioè nel senso che,

tra tutti gli esseri senzienti, solo gli umani sono in grado di raggiungere l'Illuminazione e quindi spezzare il ciclo della sofferenza.

Forse l'indicazione più chiara del divario che separa il cristianesimo dal buddhismo è la differenza tra le loro rispettive triadi, ossia i tre filoni principali in cui, nel corso della storia, si sono divise le loro rispettive dottrine. Nel caso del cristianesimo, abbiamo la triade Ortodossia-Cattolicesimo-Protestantesimo, che ricalca perfettamente la logica di Universale-Particolare-Individuale. Nel buddhismo, al contrario, è avvenuto ciò che in Hegel si presenta come «sintesi discendente», una triade cioè in cui il terzo termine, che ha la funzione di mediare tra i primi due, lo fa in modo deludente-regressivo (nella *Fenomenologia*, per esempio, l'intera dialettica della Ragione osservativa culmina nella ridicola figura della frenologia). La divisione principale all'interno del buddhismo è tra Hinayana («piccolo veicolo») e Mahayana («grande veicolo»). La prima è una dottrina elitaria ed esigente, tenta di mantenersi fedele all'insegnamento del Buddha, e si incentra sullo sforzo dell'individuo di superare l'illusione del Sé e di raggiungere l'Illuminazione. La seconda, nata da una scissione nell'Hinayana, sposta leggermente l'accento sulla compassione verso gli altri: la sua figura centrale è il bodhisattva, l'individuo che, dopo aver raggiunto l'Illuminazione, decide, mosso dalla compassione, di tornare al mondo delle illusioni materiali per aiutare gli altri a raggiungere l'Illuminazione, in altre parole, di adoperarsi per far cessare la sofferenza di tutti gli esseri senzienti. Su questo punto la divaricazione fra le due dottrine è irriducibile: adoperarsi per la propria Illuminazione significa riaffermare unicamente la centralità del Sé nell'atto stesso di tendere al suo superamento, mentre la via del «grande veicolo» per uscire da questa impasse non fa che dislocare la stessa: l'egoismo è superato, ma il prezzo da pagare è che l'Illuminazione universale si trasforma in un oggetto dell'attività strumentale del Sé.

È facile identificare l'incoerenza della mossa del Mahayana, che non può che avere conseguenze fatali: quando la reinterpretazione del Mahayana si incentra sulla figura del bodhisattva (colui che, dopo aver raggiunto l'illuminazione ed essere entrato nel nirvana, ritorna alla vita delle passioni illusorie per compassione verso tutti quelli che sono ancora prigionieri del Veicolo del Desiderio insaziabile) sorge una semplice domanda: se, come fanno notare con enfasi i buddhisti radicali, entrare nel nirvana non significa che lasciamo questo mondo per entrare in una realtà superiore (in altre parole, se la realtà rimane così com'è e tutto ciò che cambia è l'atteggiamento dell'individuo nei suoi riguardi), perché allora, per aiutare gli altri esseri sofferenti, siamo costretti a *tornare* alla nostra realtà comune? Perché non continuare a dimorare nello stato di Illuminazione in cui, come ci

insegnano, seguitiamo a vivere in questo mondo? Quindi non c'è alcun bisogno del Mahayana, del «grande veicolo»: il piccolo veicolo è in sé sufficientemente grande da permettere all'Illuminato di aiutare gli altri a raggiungere l'Illuminazione. In altre parole, il concetto stesso di bodhisattva non si basa forse su un fraintendimento teologico-metafisico della natura del nirvana? Non trasforma esso il nirvana, in modo subdolo, in una realtà meta-fisica superiore? Non sorprende che i seguaci del Mahayana siano stati i primi a imprimere una svolta religiosa al buddhismo, abbandonando l'originale materialismo agnostico del Buddha, la sua esplicita indifferenza nei confronti del tema religioso.

Daremmo tuttavia un'interpretazione interamente non hegeliana del buddhismo se identificassimo «la Caduta» nel suo sviluppo storico con il «tradimento» umanitario del suo messaggio originale operato dalla svolta Mahayana: se esiste qualcosa come un assioma hegeliano, esso impone che l'errore sia collocato proprio all'inizio dell'intero movimento. Allora cosa c'è di sbagliato già nello Hinayana? Il suo errore consiste proprio in ciò a cui reagisce il Mahayana, quale suo rovesciamento simmetrico: adoperandomi per la mia Illuminazione, nel tentativo stesso di cancellare i vincoli del mio Sé, io regredisco a una condizione egoistica.

Come tenere allora assieme questi due orientamenti, Hinayana e Mahayana? Ciò che entrambi escludono è una devastante intuizione proto-conservatrice: e se la verità non alleviasse le nostre sofferenze? E se la verità *facesse male*? E se la sola pace a cui si può ambire derivasse dall'immergersi nell'illusione? Questa non è forse l'implicita premessa di fondo della terza scuola principale, il Vajrayana, che predomina in Tibet e in Mongolia? Il Vajrayana è chiaramente regressivo, in quanto comporta la reinscrizione nel buddhismo di tradizionali pratiche ritualistiche e magiche: l'opposizione tra il Sé e gli altri è qui superata, ma attraverso la sua «reificazione» in rituali che sono indifferenti a questa distinzione. Dal punto di vista della dialettica storica, è un fatto interessante che il buddhismo, il quale in origine faceva a meno di qualsiasi rituale e dogma istituzionale per concentrarsi solo sull'Illuminazione dell'individuo e superare la sofferenza, abbia finito per aderire alla più meccanica e fermamente radicata struttura gerarchica istituzionale.

Serve a poco farsi beffe del carattere «superstizioso» del buddhismo tibetano; è ben più importante prendere coscienza di come questa totale esteriorizzazione *sia sufficiente*, «raggiunga lo scopo»: l'uso del mulino di preghiera (e più in generale del rituale) non è forse anche un mezzo per determinare la «non mente», per svuotare la propria mente e riposare in pace? Così, in un certo senso, il buddhismo tibetano è interamente fedele all'orientamento pragmatico del Buddha

(ignorare le sottigliezze teologiche, concentrarsi sull'aiutare gli altri): a volte, seguire un cieco rituale e immergere sé stessi in pedanterie teologico-dogmatiche è pragmaticamente il modo più efficace di raggiungere la meta della pace interiore. Lo stesso vale per la sessualità, in cui, talvolta, la migliore cura per l'impotenza non consiste nel «rilassarsi e lasciarsi andare» (non appena formuliamo queste parole come un'ingiunzione, esse sortiscono l'effetto opposto a quello desiderato), ma nell'affrontare il sesso come una prassi burocratica, stabilendo nel dettaglio ciò che abbiamo intenzione di fare. La stessa logica guida quegli utilitaristi intelligenti che sono ben consci del fatto che gli atti morali non possono essere fondati direttamente su considerazioni utilitaristiche («Farò questo perché, alla lunga, è la migliore strategia per ottenere la maggiore felicità e il maggior piacere possibile...»); la conclusione che traggono è invece che la morale «assolutista» kantiana («fai il tuo dovere per il dovere») può e deve essere difesa proprio in termini utilitaristici: è anche quella che funziona meglio nella vita reale.

Qual è allora la risposta buddhista alla seguente domanda hegeliana: se noi umani sofferenti abbiamo bisogno di essere risvegliati all'Illuminazione, com'è potuto capitare, in primo luogo, che ci siamo addormentati? Come ha fatto il Veicolo del Desiderio a emergere dal Vuoto eterno? Sono disponibili tre risposte principali, che stranamente fanno eco alla triade di Hinayana, Mahayana e Vajrayana. La prima risposta tradizionale invoca l'atteggiamento pratico-etico del Buddha: invece di soffermarci su enigmi metafisici, cominciamo dal dato della sofferenza e dal compito di aiutare gli altri a liberarsene. La risposta successiva richiama la nostra attenzione sull'ovvio paradosso cognitivo implicato nella domanda stessa: il nostro stesso stato di ignoranza rende impossibile formulare una risposta; potremo rispondere (o perfino porre la domanda in modo appropriato) solo una volta che avremo raggiunto la piena Illuminazione. (Perché allora non riceviamo una risposta da quelli che affermano di aver raggiunto l'Illuminazione?). Infine, non mancano nel buddhismo tibetano le allusioni a oscure forze demoniache che disturbano l'equilibrio del nirvana dall'interno.

È qui che il divario che separa Hegel dall'esperienza buddhista si fa incolmabile: per Hegel, come filosofo cristiano, il problema non è «come superare la divisione», dal momento che la divisione rappresenta la soggettività, il divario della negatività, e *questa negatività non è un problema ma una soluzione*, è già in sé divina. Il divino non è l'abissale e onnicomprensiva Sostanza/Unità che giace dietro la molteplicità delle apparenze; il divino è il potere negativo che fa a pezzi l'unità organica. La «morte» di Cristo non è superata, ma *elevata* alla negatività dello Spirito.⁵⁰ Immaginiamo di vivere

l'esperienza di essere abbandonati da Dio, lasciati a noi stessi, senza alcun grande Altro che segretamente ci protegge e ci garantisce un lieto fine; non è forse questo un altro nome dell'abisso della libertà? Essere abbandonati in questo stato di libertà causa angoscia – nel senso della reinterpretazione lacaniana di Freud – non perché il divino è lontano da noi, ma perché è fin troppo vicino, dal momento che è nella nostra libertà che siamo «divini». Come ha puntualizzato Lacan, l'angoscia non segnala la perdita dell'oggetto-causa del desiderio, ma la sua eccessiva prossimità. Se la libertà è il dono supremo che Dio ci ha dato (assumendo il termine «dono» in tutta la sua fondamentale ambiguità: «regalo» e «veleno», quindi un regalo velenoso e pericoloso),⁵¹ allora essere abbandonati da Dio è il massimo che Dio ci possa dare. Per il cristianesimo, al contrario delle altre religioni, questo rovesciamento immanente dell'abbandono in vicinanza è cruciale; o, per dirla nei termini dell'umorismo medico: la cattiva notizia è che siamo abbandonati da Dio; la buona notizia è che siamo abbandonati da Dio e lasciati con la nostra libertà.

Come interpretare allora la tradizionale accusa rivolta a Hegel di aver trasposto il cristianesimo – una religione di amore e passione, di totale impegno soggettivo – in una rappresentazione narrativa di una verità speculativa «astratta»? Nonostante il cristianesimo sia la «vera» religione, in esso la verità appare ancora nel medium della rappresentazione (e non nel suo medium concettuale), cosicché la filosofia speculativa è la verità (la forma vera-adequata) della verità cristiana (il contenuto); la passione e la sofferenza derivanti dall'impegno soggettivo sono quindi minimizzate a involucro narrativo secondario che deve essere scartato se si intende raggiungere la verità nel suo elemento concettuale. Ciò che questa critica non coglie è che mettere da canto la patetica-narrativa esperienza esistenziale – la transustanziazione del soggetto da un sé «concreto» immerso nel suo mondo vitale a soggetto di puro pensiero – è esso stesso un processo di «astrazione» che deve essere portato a termine nell'esperienza «concreta» dell'individuo, e che, in quanto tale, comporta la somma sofferenza della rinuncia.

Per Badiou, l'amore è una «scena del Due» fondata solo su sé stessa, è il proprio «atto d'amore» che manca di un qualsiasi Terzo che fornisca un adeguato sostegno o Fondamento: quando amo qualcuno, il mio amore non è né Uno né Tre (non c'è la fusione con l'amato/a in un Uno armonico, e la nostra relazione non è fondata su un Terzo, un medium che fornisca coordinate predeterminate per il nostro amore e quindi ne garantisca l'armonia).⁵² È questo che rende l'amore così fragile: secondo Badiou l'amore è un processo di pura presentazione, un incontro radicalmente contingente e incessantemente alla ricerca di qualche forma di rappresentazione nel grande Altro che gli garantisca

una consistenza. Qui sta la funzione del matrimonio: attraverso il suo rituale, il crudo reale di una passione amorosa viene registrato nel, e quindi riconosciuto dal, grande Altro dell'ordine pubblico, e, in definitiva (in un matrimonio religioso), da Dio, il sommo grande Altro. È per questo che, come nota perspicacemente Badiou, l'amore è per definizione *ateo*, senza dio: tutto il parlare che si fa dell'amore di Dio per l'uomo o dell'amore umano per Dio non deve trarci in inganno. Come possiamo allora spiegare il ruolo centrale dell'amore (dell'amore di Dio per l'umanità) nel cristianesimo? Proprio con il fatto che il cristianesimo è, nel suo nucleo più profondo, già ateo, è una religione paradossalmente atea. Quando Cristo dice ai suoi discepoli disorientati dalla sua morte sulla Croce che, ovunque vi sia amore tra loro, egli sarà là, vivo in mezzo a loro, ciò non deve essere interpretato come una garanzia che Cristo-Amore è un Terzo termine nel rapporto d'amore, la garanzia e il fondamento dello stesso, ma, al contrario, come un altro modo di proclamare la morte di Dio: non c'è alcun grande Altro che garantisca il nostro fato; tutto ciò che abbiamo è l'abisso autofondato del nostro amore.

Questo significa anche che Hegel è davvero il supremo filosofo cristiano: non sorprende che egli spesso usi il termine «amore» per designare il gioco della mediazione dialettica degli opposti. Ciò che lo rende un filosofo cristiano e un filosofo dell'amore è il fatto che, contrariamente a un equivoco molto diffuso, nell'arena della dialettica non c'è alcun Terzo che unisca e riconcili i due opposti in lotta.

La scommessa dell'ateo

Nelle formule della sessuazione di Lacan, «non Tutto» designa la posizione femminile, un campo che non è totalizzato perché manca dell'eccezione, del Significante-Padrone. Applicato al cristianesimo, ciò significa che lo Spirito Santo è *femminile*, è una comunità *non* basata su un leader. Lo spostamento verso il femminile avviene già in Cristo: Cristo non è una figura maschile; come molti acuti interpreti hanno rilevato, il suo atteggiamento curiosamente passivo è quello della femminilizzazione, non dell'intervento maschile. L'impassibilità di Cristo indica dunque la femminilizzazione di Dio: il suo sacrificio segue la stessa logica che guida l'eroina di *Ritratto di signora* di Henry James o Sygne de Coûfontaine in *L'Otage* di Claudel. Cristo non è la figura di un Padrone, ma è l'*objet a*, che occupa la posizione dell'analista: un eccesso imbarazzante, che risponde alle domande con storie e indovinelli i quali finiscono per confondere ulteriormente chi ascolta, e già agisce come la propria blasfemia.⁵³ Si rammenti la strana parabola dei talenti dal Vangelo secondo Matteo:

Poiché avverrà come a un uomo il quale, partendo per un viaggio, chiamò i suoi servi

e affidò loro i suoi beni. A uno diede cinque talenti, a un altro due e a un altro uno, a ciascuno secondo la sua capacità; e partì. Subito, colui che aveva ricevuto i cinque talenti andò a farli fruttare, e ne guadagnò altri cinque. Allo stesso modo, quello dei due talenti ne guadagnò altri due. Ma colui che ne aveva ricevuto uno, andò a fare una buca in terra e vi nascose il denaro del suo padrone. Dopo molto tempo, il padrone di quei servi ritornò a fare i conti con loro. Colui che aveva ricevuto i cinque talenti venne e presentò altri cinque talenti, dicendo: «Signore, tu mi affidasti cinque talenti: ecco, ne ho guadagnati altri cinque». Il suo padrone gli disse: «Va bene, servo buono e fedele; sei stato fedele in poca cosa, ti costituirò sopra molte cose; entra nella gioia del tuo Signore». Poi, si presentò anche quello dei due talenti e disse: «Signore, tu mi affidasti due talenti; ecco, ne ho guadagnati altri due». Il suo padrone gli disse: «Va bene, servo buono e fedele, sei stato fedele in poca cosa, ti costituirò sopra molte cose; entra nella gioia del tuo Signore».

Poi si avvicinò anche quello che aveva ricevuto un talento solo, e disse: «Signore, io sapevo che tu sei un uomo duro, che mieti dove non hai seminato e raccogli dove non hai sparso; ho avuto paura e sono andato a nascondere il tuo talento sotto terra; eccoti il tuo». Il suo padrone gli rispose: «Servo malvagio e fannullone, tu sapevi che io mieto dove non ho seminato e raccolgo dove non ho sparso; dovevi dunque portare il mio denaro dai banchieri; al mio ritorno avrei ritirato il mio con l'interesse. Toglietegli dunque il talento e datelo a colui che ha i dieci talenti. Poiché a chiunque ha, sarà dato ed egli sovrabbonderà; ma a chi non ha, sarà tolto anche quello che ha. E quel servo inutile, gettatelo nelle tenebre di fuori. Lì sarà il pianto e lo stridor dei denti». (Matteo 25:14-30)

Non è difficile immaginare quanto un pastore battista americano dotato di senso degli affari possa apprezzare questa parabola: non conferma forse il parallelo tra religione e affari, promuovendo in entrambi il dinamico spirito capitalistico di iniziativa imprenditoriale, circolazione, rischio ed espansione? I predicatori che diffondono la parola di Dio devono agire come uomini d'affari che cercano di espandere la propria impresa! Tuttavia, non è anche possibile interpretare la parabola nel senso opposto, specialmente se teniamo a mente la versione alternativa in Luca 19:11-27: qui il padrone è un nobile che deve partire «per un paese lontano per ricevere un titolo regale», nonostante là non sia il benvenuto; i tre uomini non sono servi ma (dieci) schiavi; gli attendenti del nobiluomo protestano contro la sua decisione di dare le mine del terzo uomo a quello che ne ha già dieci («Signore, ha già dieci mine!»); e la parabola si conclude con un ordine crudele: «E quei miei nemici che non volevano che diventassi loro re, conduceteli qui e uccideteli davanti a me», non proprio un gesto degno di un uomo buono. Non è forse assai più appropriato seguire William Herzog e celebrare il terzo servitore come un informatore che ha denunciato lo sfruttamento dei poveri?⁵⁴ In altre parole, la decisione del terzo uomo di nascondere il talento, ritirandolo dalla circolazione commerciale, non va interpretata come un gesto di *sottrazione* dal campo del potere (economico), come un rifiuto di partecipare a esso? La furiosa reazione del padrone è quindi pienamente giustificata: ciò che ha fatto questo servo è ben peggio che avergli rubato il denaro o nascosto il profitto; se avesse commesso queste infrazioni, il servo avrebbe ancora preso parte allo spirito

affaristico del «mietere dove non ho seminato». Ma il servo si è spinto ben oltre: ha rifiutato l'intero «spirito» del profitto e dello sfruttamento e ha dunque attaccato il fondamento stesso dell'esistenza del padrone; e non è forse questo il motivo per cui il cristianesimo ha avuto tanti problemi ad accettare la questione degli interessi e dei tassi di interesse, che significa precisamente «mietere dove non ho seminato»? La parabola è senza dubbio un esercizio di umorismo bizzarro, e così John Caputo ha ragione di rimandare al Johannes Climacus di Kierkegaard, il quale afferma che l'umorismo è l'incognito del religioso;⁵⁵ il problema sta nell'esatta determinazione di questo umorismo, un umorismo inestricabilmente mescolato all'orrore.

Possiamo considerare l'intera storia del cristianesimo, anziché come una risposta alla/le religione/i precedenti, come una reazione *al suo stesso nucleo eccessivo/sovversivo*, quello della dimensione autentica dello Spirito Santo (il collettivo egalaritario ed emancipativo che cancella ogni legame sociale organico-gerarchico): tutti i grandi teologi hanno sposato la causa di rendere il cristianesimo compatibile con un corpo sociale gerarchico. Sant'Agostino ha compiuto il primo passo decisivo in questa direzione «inventando l'interiorità psicologica» e allontanando così la minaccia di un'interpretazione letterale e socialmente pericolosa delle parole radicali di Cristo (per seguirlo uno dovrebbe odiare la propria madre e il proprio padre; il ricco non entrerà mai in paradiso, ecc.). Tutta l'arte di Tommaso d'Aquino culmina in una forma di sofistica destinata a riconciliare il significato letterale della Bibbia con le necessità di una società gerarchica. Pensiamo, per esempio, a quando dimostra che l'esortazione di Cristo a rinunciare alle ricchezze terrene (cioè al carattere peccaminoso della proprietà privata) vale solo per coloro che sono essi stessi santi (preti, ecc.); se la gente comune volesse abolire la proprietà privata, peccherebbe contro Dio. Ciò tuttavia non conduce affatto alla «cattiva infinità» del divario tra il cristianesimo esistente nella realtà e il vero cristianesimo, cosicché ogni forma di Chiesa positiva è destinata a non essere fedele al proprio concetto. La soluzione qui è propriamente hegeliana: la vera Idea del collettivo cristiano è già stata realizzata, ma al di fuori della Chiesa come istituzione; questa Idea non è sopravvissuta in autentiche e intime esperienze religiose che non necessitano di una cornice istituzionale ma in *altre* istituzioni, dai partiti politici rivoluzionari alle società psicoanalitiche... È quindi solo nei collettivi post-religiosi «atei» e radical-emancipativi che troviamo l'autentica attualizzazione dell'Idea del collettivo cristiano, che è a sua volta una conseguenza necessaria della natura «atea» del cristianesimo stesso.

Il rimprovero che solitamente viene rivolto a questo mio progetto di «materialismo cristiano» è che esso equivale a una fede «barrata»: non

essendo sufficientemente coraggioso per compiere un «atto di fede», io conservo la forma cristiana dell'impegno religioso senza il suo contenuto. La mia risposta è che questo «svuotare la forma del suo contenuto» ha già luogo nel cristianesimo stesso, nel suo nucleo essenziale, e che il nome di questo svuotamento è *kenosis*: Dio muore e risorge come Spirito Santo, come la *forma* della fede collettiva. Cercare il supporto materiale di questa forma (il Cristo risorto) è un errore feticistico: lo Spirito Santo è il collettivo stesso dei credenti, ciò che essi cercano al di fuori del collettivo è già presente nella forma dell'amore che li lega l'uno all'altro. Andrian Johnston ha di recente formulato una critica molto pertinente a proposito del mio progetto di «ateismo cristiano»:

Lei e Badiou siete chiaramente, apertamente e inequivocabilmente atei assoluti, pensatori che insistono sulla non esistenza di qualsiasi grande Altro, Uno-Tutti, e così via. Inoltre, entrambi vi sforzate di rivelare, in modo non riduttivo, la base/genesi materiale dei fenomeni «spirituali». E, ovviamente, Lei stesso insiste energicamente nell'interpretare il cristianesimo come la «religione dell'ateismo». Ma da testi altrui che ho letto e da conversazioni che ho avuto negli ultimi anni, posso dire che alcune persone considerano Lei e Badiou individui religiosi nello stesso modo in cui il pubblico considera Penn e Teller due maghi: «So benissimo che Badiou e Žižek sono atei, e tuttavia...»; «So che il cristianesimo è, come religione dell'ateismo, un'autonegazione immanente della religione, e tuttavia... (continuo a rapportarmi ad essa come a una religione, in una modalità religiosa piena di tutti i suoi rituali e pratiche costituiti, ecc.)». Immagino che una delle cose che voglio dire è che la tattica di usare il cristianesimo come un seducente cavallo di Troia carico delle potenzialità esplosive di una politica radicale atea-materialista, vi espone ai gravi rischi di questo *je sais bien, mais quand même*, che è la reazione di coloro che ritengono che Lei e Badiou autorizzate, esibendo una propensione alla fenomenologia e ai suoi eredi, una filosofia continentale «postsecolare». ⁵⁶

È vero allora che ciò che io propomgo è una forma di fede privata della sua struttura, che equivarrebbe in effetti a una fede sconfessata? Il mio contro-argomento è duplice. Primo, credo che la mia non sia una posizione vaga e intermedia tra l'ateismo e la fede religiosa, ma che essa esprima il *solo* vero ateismo radicale, e cioè un ateismo che trae tutte le conseguenze dall'inesistenza del grande Altro. Qui sta la lezione del cristianesimo: come abbiamo visto, la questione non è solo che noi non crediamo in Dio, ma che Dio stesso non crede in sé stesso, cosicché non può nemmeno conservarsi come ordine simbolico non sostanziale, come il grande Altro virtuale che continua a credere al nostro posto, in nostro nome. Secondo, solo una fede che sopravviva alla scomparsa del grande Altro è la fede più radicale, una scommessa più folle di quella di Pascal: quest'ultima è una scommessa epistemologica, poiché si limita a contemplare il nostro atteggiamento nei confronti di Dio, la presunzione che Dio esista, non Dio stesso; per l'ateismo radicale, al contrario, la scommessa è ontologica: il soggetto ateo si impegna in un progetto (politico, artistico, ecc.), «crede» in esso, senza alcuna garanzia. La mia tesi è quindi duplice: affermo non solo che il *cristianesimo* (nel suo nucleo, anche se sconfessato dalla sua

prassi istituzionale) è *il solo ateismo veramente coerente*, ma anche che *gli atei sono i soli veri credenti*.

Torniamo per un momento a Pascal. La prima cosa da notare è il suo rifiuto di ogni tentativo di dimostrare l'esistenza di Dio: Pascal ammette che «non sappiamo se Egli sia», e quindi cerca di fornire caute ragioni per credere in Lui: dobbiamo scommettere che Dio esiste perché è la puntata migliore:

«Dio esiste, o non esiste». Ma da quale parte inclineremo? La ragione non vi può determinare nulla; vi è un caos infinito che ci separa. Si gioca un gioco, all'estremità di questa distanza infinita, in cui uscirà o testa o croce. [...] Ma cosa sceglierete dunque? Vediamo. Dal momento che bisogna scegliere, guardiamo ciò che vi interessa di meno. Avete due cose da perdere: il vero e il bene, e due cose da imparare: la vostra ragione e la vostra volontà, la vostra conoscenza e la vostra beatitudine; e la vostra natura ha due cose da fuggire: l'errore e la miseria. La vostra ragione non patisce maggior offesa se sceglie l'una o l'altra, dal momento che bisogna necessariamente scegliere. [...] Ma la vostra beatitudine? Pesiamo il guadagno e la perdita, se viene croce, che Dio esiste.⁵⁷

Pascal sembra prevenire l'immediata obiezione a questo argomento, giacché immagina un avversario che replica: «Ciò è ammirevole. Sì, bisogna scommettere; ma forse scommetto troppo». In breve, quando scommettiamo su Dio, mettiamo in gioco qualcosa che presumibilmente perdiamo se Dio non esiste: la verità, il rispetto per la nostra vita terrena... (È certo curioso prendere atto di quanto utilitarista-pragmatista sia il ragionamento di Pascal). Segue una serie di altre obiezioni:

1. Pascal presume che la stessa matrice di decisione e ricompensa valga per tutti; ma se fossero previste ricompense differenti per persone differenti? Per esempio, gli Eletti potrebbero essere predestinati a un'infinita ricompensa, qualsiasi cosa facciano, mentre a tutti altri potrebbe essere riservata solo una ricompensa finita.

2. La matrice dovrebbe avere più file: forse c'è più di un modo di scommettere su Dio, e le ricompense che Dio concede variano di conseguenza. Per esempio, Dio potrebbe non ricompensare infinitamente quelli che si sforzano di credere in lui solo per le ragioni utilitaristiche-pragmatiche fornite da Pascal. Possiamo anche immaginare di distinguere la credenza basata sulla fede dalla credenza basata su ragioni probatorie, e di stabilire ricompense differenti per ciascun caso.

3. Poi c'è l'ovvia obiezione della molteplicità di dèi: Pascal aveva in mente il Dio cattolico, ma anche altre opzioni teistiche sono possibili, e cioè la colonna intitolata il «Dio (cattolico) non esiste» in realtà potrebbe suddividersi in varie altre ipotesi teistiche (ma il Dio protestante esiste, Allah esiste, non c'è alcun Dio...). Il rovescio di questa obiezione è la tesi secondo cui l'argomento di Pascal prova troppo: la sua conclusione logica è che la razionalità obbliga a credere in varie ipotesi teistiche reciprocamente incompatibili.

4. Infine, possiamo sostenere che la moralità ci obbliga a scommettere contro Dio: scommettere su Dio a causa della promessa di un profitto futuro viola la definizione kantiana dell'atto morale come di un atto non compiuto per alcuna ragione «patologica». Voltaire, seguendo questa traccia, suggerì che i calcoli di Pascal, e il suo appello all'interesse personale, non erano degni della serietà del soggetto.

Alla base di queste considerazioni sta il paradosso fondamentale della fede intesa come una questione di decisione anziché di intuizione. Così, se leggiamo la scommessa di Pascal insieme al suo non meno conosciuto tema dei costumi, possiamo sostenere che il nucleo del suo argomento non riguarda direttamente la fede, ma piuttosto l'agire: non possiamo decidere di credere, possiamo solo decidere di agire *come se* credessimo, nella speranza che la fede sorga da sola; forse questa fiducia nel fatto che, se agiamo come se credessimo, la fede sorgerà, è la vera e propria scommessa:

Volete pervenire alla fede e non ne sapete la strada; volete guarire dall'incredulità e ne chiedete il rimedio: apprendetelo da quelli che sono stati legati come voi e che adesso scommettono ogni loro bene; sono persone che conoscono la strada che vorreste seguire, e sono guariti da un male di cui voi volete guarire. Seguite il modo con cui essi hanno incominciato: è facendo ogni cosa come se credessero, prendendo l'acqua benedetta, facendo dire messe, eccetera.⁵⁸

Probabilmente, l'unica via d'uscita da queste impasse è quella che, nei suoi scritti «segreti», Denis Diderot elaborò con il titolo di «credo del materialista». In *Entretien d'un philosophe avec la maréchale de **** egli concluse: «Après tout, le plus court est de se conduire comme si le vieillard existait [...] même quand on n'y croit pas» (Dopo tutto, la strada più corta è di comportarsi come se il vecchione esistesse [...] anche se non ci crediamo). Potrebbe sembrare che ciò equivalga alla scommessa di Pascal a proposito dei rituali: anche se non credi in essi, agisci come se avessi fede. Tuttavia, Diderot sta proponendo esattamente l'atteggiamento opposto: il solo modo di essere veramente morali è di agire in modo morale senza alcun riguardo per l'esistenza di Dio. In altre parole, Diderot rovescia direttamente la scommessa di Pascal (il consiglio di scommettere sull'esistenza di Dio): «En un mot que la plupart ont tout à perdre et rien à gagner à nier un Dieu rémunérateur et vengeur» (In una parola, la maggior parte delle persone ha tutto da perdere e niente da guadagnare a negare un Dio remuneratore e vendicatore).⁵⁹ Negando il Dio remuneratore e vendicatore, l'ateo o perde tutto (se si sbaglia, sarà dannato per sempre) o non guadagna nulla (se ha ragione, non c'è alcun Dio, e quindi non succederà niente). Questo atteggiamento esprime la vera fiducia nella propria credenza e fa compiere buone azioni senza riguardi per la ricompensa divina o «come se il vecchione esistesse». Questo vecchione è, ovviamente, Dio Padre, che rievoca la formula di Lacan *le père ou pire*, il padre o peggio. È a questo livello che Pascal e

Diderot si distinguono radicalmente: mentre Pascal scommette su Dio Padre, Diderot ci ingiunge di *parier sur le pire*, di scommettere sul peggio. Nella vera etica, si agisce dalla posizione dell'inesistenza del grande Altro, assumendo su di sé l'abisso dell'atto privato di ogni garanzia o sostegno.

Occorre quindi contrapporre la credenza autentica alla dipendenza da (o al riferimento a) un (altro) soggetto supposto credere: in un autentico atto di fede io stesso assumo su di me la mia credenza e quindi non ho bisogno di alcuna figura dell'Altro che garantisca per essa; parafrasando Lacan, l'autentica fede *ne s'autorise que de lui même*. In questo senso preciso, l'autentica fede non solo non presuppone alcun grande Altro (non è una fede in un grande Altro), ma, al contrario, essa implica la destituzione del grande Altro, la piena accettazione della sua inesistenza.

Ecco perché un vero ateo si pone all'estremo opposto rispetto a quelli che vorrebbero salvare la verità spirituale della religione dal suo contesto dogmatico-istituzionale «esterno». Un amico profondamente religioso una volta commentò il sottotitolo di un mio libro, *Il cuore perverso del cristianesimo*: «Sono pienamente d'accordo con te! Io credo in Dio, ma trovo ripugnanti e profondamente inquietanti tutte le stramberie di onorare il sacrificio e l'umiliazione, la redenzione attraverso la sofferenza, Dio che organizza l'uccisione del proprio figlio da parte degli uomini. Non potremmo coltivare un cristianesimo privo di questo cuore perverso?». Non ho avuto il coraggio di rispondergli: «Veramente, il punto del mio libro è che io accetto tutte quelle perverse stramberie di redenzione attraverso la sofferenza, la morte di Dio, ecc., ma senza Dio!».

Quindi, come abbiamo detto, Dio deve morire due volte, prima come reale, poi come simbolico; prima nell'ebraismo, poi nel cristianesimo. Nell'ebraismo il Dio del reale si conserva nella Parola, nell'Altro virtuale-morto il cui spettro è mantenuto in vita dalla celebrazione rituale dei suoi soggetti; nel cristianesimo a morire è questo Altro virtuale stesso. Nell'ebraismo, muore il Dio percepito direttamente come reale; nel cristianesimo muore il Dio inconscio. Il passaggio dal paganesimo all'ebraismo è una sublimazione (il Dio morto sopravvive come Altro simbolico); la morte di Cristo non è una sublimazione, non è la morte del Dio reale che risorge nello Spirito Santo come ordine simbolico, come Giulio Cesare che ritorna sublimato nel titolo simbolico «Cesare».

Si può tracciare un preciso parallelo tra questo doppio movimento dal paganesimo all'ebraismo e dall'ebraismo al cristianesimo, e il movimento dal tradizionale potere autoritario alla democrazia e dalla democrazia al potere rivoluzionario: è solo nel potere rivoluzionario che il grande Altro muore veramente. Nella democrazia, il luogo del

potere è vuoto, ma il procedimento elettorale agisce come una specie di *Ersatz* dell'Altro che fornisce la legittimazione del potere. Vale a dire che la democrazia – nell'accezione in cui questo termine viene oggi impiegato – riguarda soprattutto la legalità formale: il suo requisito minimo è l'adesione incondizionata a un certo set di regole formali che garantiscono che gli antagonismi siano pienamente assorbiti nel gioco agonistico. «Democrazia» significa che, qualsiasi manipolazione elettorale avvenga, ogni attore politico rispetterà incondizionatamente i risultati del voto. In questo senso, le elezioni presidenziali americane del 2000 sono state a tutti gli effetti «democratiche»: nonostante l'ovvia ambiguità del risultato elettorale e l'evidente assurdità insita nel fatto che un paio di centinaia di elettori in Florida decidesse chi sarebbe stato il nuovo presidente, il candidato democratico accettò la sconfitta. Nelle settimane di incertezza che seguirono le elezioni, Bill Clinton commentò la vicenda in maniera appropriata e pungente: «Il popolo americano ha parlato; solo che non sappiamo cos'ha detto». Questo commento deve essere preso più seriamente di quanto lo stesso Clinton intendesse fare: perfino oggi non sappiamo cos'abbia detto il popolo americano, forse perché non c'era alcun «messaggio» sostanziale dietro quel risultato. Jacques-Alain Miller ha sviluppato l'idea che la democrazia implica il grande Altro «barrato»;⁶⁰ in ogni caso l'esempio della Florida dimostra che in democrazia continua a esistere almeno il «grande Altro» procedurale delle regole elettorali a cui si deve obbedire indipendentemente dal risultato; e *questo* «grande Altro», questa dipendenza incondizionata dalle regole, è ciò che una politica più radicale minaccia di sospendere.

Questa limitazione kantiana della democrazia è affine alla limitazione della soluzione «trascendentale» di Kojin Karatani all'antinomia del denaro (abbiamo bisogno di una X che sia denaro e non sia denaro). Quando Karatani applica questa soluzione al potere (abbiamo bisogno di un qualche potere centralizzato, ma non feticizzato in una sostanza che sia «in sé» Potere) – e quando stabilisce esplicitamente un'omologia strutturale con Duchamp (l'oggetto diventa un'opera d'arte non a causa delle sue proprietà intrinseche, ma semplicemente perché occupa una determinata posizione nella struttura) – ciò non richiama da vicino la teorizzazione lefortiana della democrazia come di un ordine politico in cui il luogo del potere è originariamente vuoto, e può solo essere temporaneamente occupato dai rappresentanti eletti? Su questa scia, perfino l'eccentrico suggerimento di Karatani di combinare le elezioni con una selezione per sorteggio è più tradizionale di quanto possa apparire (lui stesso menziona l'antica Grecia); paradossalmente, ciò adempie alla stessa funzione della teoria della monarchia di Hegel.

Karatani propone eroicamente la sua – folle – definizione della differenza tra la dittatura della borghesia e la dittatura del proletariato: «Se il suffragio universale a scrutinio segreto, e cioè la democrazia parlamentare, è la dittatura della borghesia, l'introduzione dell'estrazione a sorte deve essere considerata la dittatura del proletariato». In questo modo, *«il centro esiste e non esiste allo stesso tempo»*:⁶¹ esiste come uno spazio vuoto, un'X trascendentale, e non esiste come positivo ente sostanziale. Ma ciò è davvero sufficiente a minare il «feticismo del potere»? Quando si permette a una persona comune di occupare temporaneamente il luogo del potere, gli viene conferito il carisma del potere, secondo la consueta logica della negazione feticistica: «So benissimo che questa è una persona comune come me, e *tuttavia*... (mentre è al potere egli diventa lo strumento di una forza trascendente, il potere parla e agisce attraverso di lui!)». Questa dinamica calza a pennello con la matrice generale delle soluzioni di Kant, in cui le proposizioni metafisiche (Dio, l'immortalità, ecc.) vengono asserite *«sous rature»*, sotto cancellazione, come postulati. Di conseguenza, il vero compito politico non sarebbe precisamente quello di liberarsi della mistica del *luogo* del potere? È per questo che, negli scritti del 1917, Lenin serba la sua più pungente ironia a coloro che si affaccendano nell'infinita ricerca di un qualche tipo di «garanzia» per la rivoluzione. Questa garanzia assume due configurazioni principali: il concetto reificato di Necessità sociale (non si deve rischiare di fare la rivoluzione troppo presto; si deve attendere il momento giusto, quando la situazione sarà «matura» rispetto alle leggi dello sviluppo storico) o l'idea di legittimità normativa, «democratica» («la maggioranza della popolazione non sta dalla nostra parte, e in tali condizioni la rivoluzione non sarebbe veramente democratica»); come se, prima che l'attore rivoluzionario si arrischi a impadronirsi del potere statale, dovesse ottenere il permesso da una qualche figura del grande Altro (organizzare un referendum per verificare se la maggioranza sostiene la rivoluzione). Non ci sorprende che questo sia un punto decisamente cristiano.

«Non cedere sul tuo desiderio»

È solo nel contesto del crollo del grande Altro che possiamo comprendere correttamente la celebre formulazione di Lacan dell'assioma etico di base implicato nella psicoanalisi:

Sta qui l'esperienza dell'azione umana, ed è per il fatto che sappiamo, meglio di coloro che ci hanno preceduto, riconoscere la natura del desiderio che è al centro di tale esperienza, che una revisione etica è possibile, che un giudizio etico è possibile, il quale ripresenta la questione del suo valore di Giudizio Universale – Avete agito conformemente al desiderio che vi abita?⁶²

Questa è la massima dell'etica della psicoanalisi di Lacan: «l'unica

cosa di cui si possa essere colpevoli, perlomeno nella prospettiva analitica, [è] di aver ceduto sul proprio desiderio». ⁶³ Questa massima, semplice e chiara come sembra, diventa elusiva non appena tentiamo di specificarne il significato. Per Lacan, gli atti propriamente etici sono rari: essi avvengono come «miracoli» che interrompono il normale corso degli eventi; essi non «esprimono» l'intera «personalità» del soggetto, ma interrompono la continuità della sua «identità personale». Prendiamo il caso di Maximilian Kolbe, che ci pone di fronte a un dilemma etico bizzarro ma cruciale. Kolbe era un monaco francescano polacco che, durante gli anni Venti e Trenta del ventesimo secolo, organizzò la propaganda di massa a favore della Chiesa cattolica, attraverso documenti di chiaro taglio antisemita e antimassone. Allo scoppio della Seconda guerra mondiale, Kolbe aiutò chi era minacciato dai nazisti, tra cui molti ebrei, e per questo fu arrestato e spedito a Auschwitz. Quando, nell'estate del 1941, come ritorsione per la fuga di un prigioniero, i tedeschi selezionarono dieci detenuti per condannarli a morire di fame, uno di essi scoppiò a piangere esclamando che la sua famiglia aveva bisogno di lui; Kolbe si offrì volontario al posto di quest'uomo e morì di stenti tre settimane dopo. Per il suo sacrificio sarebbe stato in seguito beatificato da Giovanni Paolo II. Come possono stare insieme questi due aspetti della vita di Kolbe? La maggior parte dei commentatori sceglie una delle facili scappatoie disponibili. Alcuni semplicemente tentano di negare o minimizzare l'anti-semitismo di Kolbe (insinuando perfino che questo sospetto infamante sia il frutto di un complotto del KGB). Altri insistono sulla distinzione scolastica tra anti-semitismo vero e proprio e anti-guidaismo – un «mero» pregiudizio contro gli ebrei, non un odio omicida – e sostengono che l'errore di Kolbe era del secondo genere, in fondo una colpa minore. Altri ancora interpretano il fatto che egli aiutò gli ebrei e il suo sacrificio finale come segnali di un pentimento: avendo assistito alla sofferenza degli ebrei sotto l'occupazione nazista, Kolbe cambiò opinione su di loro e tentò di mitigare la sua colpa. Ci sono infine quelli che compiono il passo rischioso di minimizzare non l'anti-semitismo di Kolbe, ma il suo sacrificio di sé, facendo notare che il detenuto che questi salvò non era un ebreo ma un polacco cattolico. Tutte queste interpretazioni costituiscono dei tentativi disperati di evitare il fatto imbarazzante che i due atteggiamenti (e attività) possono facilmente coesistere: una persona che è antisemita può anche essere capace di un atto solenne di autosacrificio etico, e, in modo ancor più imbarazzante, la motivazione (esplicita) del nobile gesto di Kolbe potrebbe benissimo essere legata all'ideologia conservatrice-cattolica che aveva sostenuto il suo antisemitismo.

Un atto etico è un atto che non riassume o esprime l'intera personalità di chi lo compie, ma è un momento di grazia, un

«miracolo» che può avvenire anche in un individuo non virtuoso. È per questo che tali atti sono difficili da immaginare, e, quando avvengono, si cerca spesso di ricondurli entro una cornice narrativa che li normalizzi. Pensiamo agli «Assassini», la setta ismailita, parte dell'orientamento sciita dell'Islam, che stuzzicò l'immaginazione occidentale a partire dal dodicesimo secolo: secondo il mito erano spietati sicari che obbedivano incondizionatamente agli ordini del loro signore, senza alcun riguardo per la propria vita; dopo aver eliminato il loro obiettivo (sempre in pubblico e con un pugnale), non fuggivano, ma aspettavano di essere catturati e puniti. Erano in grado di compiere questi atti spietati perché erano sotto l'influsso dell'hashish. Nella misteriosa fortezza di Alamut, tra le montagne del Nord dell'Iran, essi venivano manipolati dal loro leader, che prima li drogava e poi, mentre erano in stato comatoso, li traduceva in un giardino isolato in cui erano presenti tutte le caratteristiche del paradiso musulmano, incluse bellissime ragazze desiderose di fare sesso. Tornati alla vita ordinaria, gli adepti venivano persuasi di aver vissuto un'autentica esperienza paradisiaca, cosicché, quando il loro signore prometteva che, se fossero riusciti ad assassinare l'obiettivo designato, sarebbero tornati in paradiso, essi accettavano l'incarico di buon grado. Tuttavia, uno studio storico più attento ha dissipato in fretta questo mito: il termine *hashishi* è usato solo in Siria, dove ha il valore di generico insulto popolare; esso veniva applicato agli «Assassini» come «un'espressione di disprezzo per le strane credenze e per le stravaganti usanze della setta, un termine di derisione per le loro azioni».⁶⁴ La spiegazione tradizionale (erano chiamati «assassini» perché usavano l'hashish per prepararsi alle loro azioni spietate) deve quindi essere rovesciata: «fu la storia a derivare dal nome e non il contrario [...]. Inoltre simili storie possono anche essere servite agli osservatori occidentali per dare una spiegazione razionale a comportamenti altrimenti inspiegabili».⁶⁵ La storia del paradiso ricreato era dunque una fantasia inventata per razionalizzare il traumatico e «incomprensibile» fatto che i seguaci ismailiti agissero come perfette macchine per uccidere, disposti a sacrificare la loro vita nel compimento delle missioni; una fantasia, in breve, che permetteva agli occidentali di ritradurre un puro atto «etico» in un atto determinato «patologicamente» (nel senso kantiano del termine). In che rapporto è tale etica con la panoplia di opzioni etiche contemporanee? Sembra rientrare in tre delle sue versioni principali: l'edonismo liberale, l'immoralismo, e il «buddhismo occidentale».⁶⁶ Esaminiamo ciascuna di queste posizioni.

La prima cosa da dichiarare categoricamente è che l'etica lacaniana non è un'etica edonista: qualsiasi cosa significhi «non cedere sul tuo desiderio», sicuramente questa locuzione *non* indica il dominio

sfrenato di quello che Freud chiamava «il principio del piacere», la funzione dell'apparato psichico che mira al raggiungimento del piacere. Per Lacan, l'edonismo è infatti *il* modello del differimento del desiderio nel nome di «compromessi realistici»: non si tratta solo di ottenere una maggiore quantità di piacere calcolando ed economizzando, sacrificando cioè i piaceri a breve termine a favore di più intensi piaceri a lungo termine; quello che è ancora più importante è che la *jouissance* è *nociva*. Così, primo, non c'è alcuna rottura fra il principio del piacere e la sua controparte, il «principio di realtà»: quest'ultimo (che ci impone di prendere in considerazione le limitazioni che ostacolano il nostro accesso diretto al piacere) è la logica prosecuzione del primo. Secondo, nemmeno il buddhismo (occidentale) è immune alle lusinghe del principio del piacere; lo stesso Dalai Lama ha scritto: «Scopo della vita è essere felici»,⁶⁷ *il che non è vero per la psicoanalisi*, dovremmo aggiungere. È stato Nietzsche a osservare che «l'uomo non aspira alla felicità; soltanto l'Inglese aspira ad essa».⁶⁸ L'odierno edonismo globalizzato è quindi solamente il rovescio del fatto che, nelle condizioni del capitalismo globale, siamo ideologicamente «tutti inglesi» (o piuttosto americani...). Ma cosa c'è di sbagliato nel dominio del principio del piacere? Nella descrizione di Kant, il dovere etico funziona come un intruso straniero che turba l'equilibrio omeostatico del soggetto, la sua pressione insopportabile forza il soggetto ad agire «al di là del principio del piacere» e a ignorare la ricerca dei piaceri. Per Lacan, esattamente la stessa descrizione vale per il desiderio, ed è per questo che il godimento non è qualcosa che giunge naturalmente al soggetto, come una realizzazione del suo potenziale interno, ma è il contenuto di una traumatica ingiunzione superegotica.

Se l'edonismo deve essere rifiutato, allora l'etica lacaniana è una differente versione dell'eroica etica immorale che ci impone di rimanere fedeli a noi stessi e a persistere nella strada che abbiamo scelto al di là del bene e del male? Pensiamo a don Giovanni nell'ultimo atto dell'opera di Mozart, quando il Convitato di pietra lo mette di fronte a una scelta: è vicino alla morte, ma se si pente dei suoi peccati può ancora essere salvato; se, tuttavia, non rinuncia alla sua vita peccaminosa, brucerà per sempre all'inferno. Don Giovanni rifiuta eroicamente di pentirsi, nonostante sia ben cosciente che non ha nulla da guadagnare, ad eccezione della sofferenza eterna, con la sua perseveranza. Perché lo fa? Ovviamente non per profitto o in vista di un piacere a venire. La sola spiegazione è la sua estrema fedeltà alla vita dissoluta che ha scelto. Questo è un chiaro caso di etica immorale: la vita di don Giovanni era senza dubbio immorale; tuttavia, come prova la sua fedeltà a sé stesso, egli era immorale non per piacere o profitto, ma per principio, e agiva in quel modo in accordo con una

scelta fondamentale.

O, per prendere un esempio femminile anch'esso tratto dall'opera: la *Carmen* di George Bizet. Carmen è, ovviamente, immorale (è brutalmente promiscua, rovina la vita degli uomini, distrugge famiglie), ma è nondimeno profondamente etica (fedele alla strada che ha scelto fino all'ultimo, perfino quando questo implica una morte sicura). Su questa scia, Lee Edelman ha sviluppato un concetto di omosessualità che comporta un'etica dell'«ora», di fedeltà incondizionata alla *jouissance*, del seguire la pulsione di morte ignorando totalmente qualsiasi riferimento al futuro o qualsiasi impegno con il complesso pratico delle faccende mondane. L'omosessualità rappresenta dunque la totale assunzione della negatività della pulsione di morte, del ritrarsi dalla realtà per immergersi nel reale della «Notte del mondo». Procedendo ulteriormente su questa linea, Edelman contrappone l'etica radicale dell'omosessualità all'ossessione dominante per la posterità (cioè i figli): i figli sono il momento «patologico» che ci lega a considerazioni pragmatiche e quindi ci spinge a tradire l'etica radicale della *jouissance*.⁶⁹ (Tra parentesi, questa linea di pensiero – l'idea che l'omosessualità comporti il rifiuto dei figli – non giustifica forse quelli che sostengono che le coppie gay non dovrebbero avere il diritto di adottare bambini?) La figura di un bambino innocente e indifeso è la somma trappola etica, l'emblema-feticcio del tradire l'etica della *jouissance*.

Friedrich Nietzsche (grande ammiratore di *Carmen*) è stato il sommo filosofo dell'etica immorale, e si dovrebbe sempre ricordare che il titolo del suo capolavoro è «genealogia della morale», *non* «genealogia dell'etica»: si tratta infatti di due concetti differenti. La moralità si occupa della simmetria dei miei rapporti con altri esseri umani; la sua regola più elementare è «non fare a me quello che non vuoi che io faccia a te».⁷⁰ L'etica, al contrario, si occupa della mia coerenza in relazione a me stesso, della mia fedeltà al mio desiderio. Nel risguardo posteriore dell'edizione del 1939 di *Materialismo ed empiriocriticismo* di Lenin, Stalin scrisse il seguente appunto a matita rossa:

1) Debolezza

2) Pigrizia

3) Stupidità

Queste sono le sole cose che possono essere chiamate vizi. Tutto il resto, in assenza delle suddette, è senza dubbio *virtù*.

NB! Se un uomo è 1) forte (spiritualmente), 2) attivo, 3) intelligente (o capace), allora è buono, indipendentemente da qualsiasi altro «vizio»!

1) più 3) uguale 2).⁷¹

Questa è la formulazione più concisa possibile del concetto di *etica immorale*; al contrario, una persona debole che obbedisce alle norme

morali e si preoccupa solo della propria colpa incarna la *moralità non etica*, il bersaglio della critica di Nietzsche al risentimento. È una suprema ironia (e un caso di somma giustizia poetica) che, tra le scrittrici americane, quella che ha fornito la formulazione più precisa della stessa etica immorale è stata non altri che Ayn Rand, emigrata russa rabbiosamente anticomunista, nel suo primo (ancora moderato) successo americano, il dramma *La notte del 16 gennaio*. Malgrado sia scritto in un tradizionale stile realista, questo (melo)dramma giudiziario impegna gli spettatori in un esercizio molto contemporaneo e quasi brechtiano: all'inizio, i dodici membri della giuria sono selezionati a caso tra chi occupa la platea; vengono fatti sedere sul palcoscenico e, alla fine della rappresentazione, si ritirano brevemente prima di tornare ed emettere il verdetto di colpevolezza o innocenza; Rand preparò diverse battute finali a seconda di quale fosse il verdetto. La decisione che essi devono prendere non riguarda solo l'omicidio di Bjorn Faulkner, uno spietato magnate svedese: è stata Karen Andre, la sua devota amante e segretaria, a commettere il crimine oppure è innocente? Riguarda anche due etiche opposte; per citare il dramma stesso:

se date valore a una forza che non ha altro motore che se stessa, a un'audacia che non riconosce altra legge che se stessa, a uno spirito che non ha altra giustificazione che se stesso; se siete capaci di ammirare un uomo che, a prescindere dagli errori formali che può aver commesso, non ha mai tradito la sua più autentica essenza: la sua stima di sé; se nel profondo dei vostri cuori avete provato un desiderio di grandezza e l'impulso a dare un senso all'esistenza che vada oltre la vita delle persone che vi circondano; se avete conosciuto un appetito che la spenta timidezza non può soddisfare...⁷²

In breve, se sostenete l'etica immorale, troverete Karen non colpevole; se, tuttavia, credete nella rispettabilità sociale, in una vita di servizio, dovere e disinteresse, ecc., allora troverete Karen colpevole.

C'è tuttavia un limite a quest'etica immorale stalinista: non il fatto che sia troppo immorale, ma il fatto che essa è segretamente troppo morale, che fa ancora assegnamento su una figura del grande Altro. In quella che è probabilmente la più intelligente legittimazione del terrore stalinista, *Umanesimo e terrore* di Maurice Merleau-Ponty del 1946, il terrore è giustificato come una specie di scommessa sul futuro, quasi alla maniera di Pascal: se il risultato finale dell'orrore di oggi sarà un luminoso futuro comunista, allora questo risultato riscatterà retroattivamente i terribili crimini che un rivoluzionario deve compiere. Su questa scia, perfino alcuni stalinisti – quando erano costretti ad ammettere (per lo più in privato) che molte delle vittime delle purghe erano innocenti, che venivano accusati e uccisi perché «il Partito aveva bisogno del loro sangue per fortificare la sua unità» – immaginavano un momento futuro di vittoria finale, quando a tutte le

vittime sarebbe stato dato ciò che spettava loro, e la loro innocenza e il loro sacrificio per la Causa sarebbero stati riconosciuti. Questo è ciò che Lacan, nel suo seminario sull'Etica, chiama la «prospettiva del Giudizio Universale», una prospettiva chiaramente visibile in due termini chiave del discorso stalinista, «colpa oggettiva» e «significato oggettivo»: anche se sei una persona onesta che agisce con le più sincere intenzioni, sei nondimeno «oggettivamente colpevole» se le tue azioni servono forze reazionarie, ed è ovviamente il Partito a decidere ciò che le tue azioni «significano oggettivamente».

Qui, di nuovo, abbiamo non solo la prospettiva del Giudizio Universale (a partire dalla quale è formulato il «significato oggettivo» delle tue azioni), ma anche l'attore che, nel presente, ha già la capacità esclusiva di giudicare gli eventi e le azioni da questa stessa prospettiva.⁷³ Il nome di Raskolnikov (l'eroe di *Delitto e castigo* di Dostoevskij) evoca una frattura (*raskol*); Raskolnikov è «il diviso», ma diviso in che senso? La risposta tradizionale è che egli è «lacerato tra l'«Idea napoleonica», l'idea che tutto è permesso a una persona forte, e l'«Idea russa» della disinteressata devozione all'umanità»;⁷⁴ tuttavia queste parole non colgono la *coincidenza* propriamente «totalitaria» delle due idee: è proprio la mia disinteressata devozione all'umanità, la mia coscienza di essere uno strumento dell'Umanità, che giustifica la pretesa che tutto mi sia permesso. Il paradosso è quindi che ciò che manca a Raskolnikov è *la frattura stessa*, la distanza tra le due idee, quella «napoleonica» e quella «russa».

Ora possiamo vedere perché il motto di Lacan «*il n'y a pas de grand Autre*» (non c'è alcun grande Altro) ci porta al cuore stesso della problematica etica: ciò che esso esclude è precisamente questa «prospettiva del Giudizio Universale», l'idea che da qualche parte – anche se come punto di riferimento completamente virtuale, anche se ammettiamo di non poter mai occupare il suo posto ed emettere un vero e proprio giudizio – ci deve essere uno standard che ci permetta di prendere le misure alle nostre azioni e di pronunciarsi sul loro «vero significato», sul loro vero status etico. Perfino l'idea di «decostruzione come giustizia» di Derrida sembra fondarsi su una speranza utopica che sostiene lo spettro della «giustizia infinita», sempre differita, sempre a venire, ma nondimeno presente come orizzonte ultimo del nostro agire.

La durezza dell'etica lacaniana sta nella sua richiesta di rinunciare completamente a questo riferimento al grande Altro, e la sua ulteriore scommessa è che non solo questa rinuncia non ci getta nell'indeterminatezza o nel relativismo etici (o addirittura indebolisce i fondamenti dell'agire etico), ma che rinunciare alla garanzia di un grande Altro è la condizione essenziale di un'etica veramente autonoma. Si ricordi che il sogno esemplare con cui Freud era solito

illustrare la sua prassi analitica era un sogno sulla responsabilità (la responsabilità dello stesso Freud per il fallimento del suo trattamento di Irma); questo fatto da solo indica che la responsabilità è un cruciale concetto freudiano. Ma come dovremmo intendere questa responsabilità? Come possiamo evitare l'errore comune di considerare il messaggio etico di base della psicoanalisi come un invito a liberarsi dal peso delle proprie responsabilità per dare la colpa all'Altro («dal momento che l'Inconscio è il discorso dell'Altro, io non sono responsabile delle sue formazioni, è il grande Altro che parla attraverso me, io non sono che uno strumento»)? Lo stesso Lacan ha indicato la via d'uscita da questa impasse facendo riferimento a Kant come al precursore cruciale dell'etica psicoanalitica.

Lacan contro il buddhismo

Secondo la critica tradizionale, i limiti dell'etica universalistica kantiana dell'«imperativo categorico» (l'ingiunzione incondizionata di compiere il proprio dovere) risiedono nella sua indeterminatezza formale: la Legge morale non mi dice *quale* sia il mio dovere, mi dice solamente *che* devo compiere il mio dovere, e lascia quindi spazio a un volontarismo vuoto (qualsiasi cosa io decida che sarà il mio dovere è il mio dovere). Tuttavia, lungi dall'essere un limite, proprio questa caratteristica ci porta al cuore dell'autonomia etica kantiana: non è possibile derivare gli obblighi concreti che riguardano la nostra situazione specifica dalla Legge morale, il che significa che il soggetto stesso deve assumersi la responsabilità di tradurre l'ingiunzione astratta in una serie di obblighi concreti. La piena accettazione di questo paradosso ci impone di rifiutare qualsiasi riferimento al dovere come a una scusa: «So che è duro e può essere doloroso, ma cosa ci posso fare, questo è il mio dovere...». Spesso si ritiene che l'etica di Kant autorizzi tale atteggiamento; non stupisce che lo stesso Adolf Eichmann si richiamasse a Kant quando tentò di giustificare il suo ruolo di pianificatore ed esecutore dell'Olocausto: stava solo compiendo il suo dovere e obbedendo agli ordini del Führer. Tuttavia, lo scopo dell'enfasi che Kant pone sulla piena autonomia e responsabilità del soggetto è precisamente quello di impedire che il soggetto attribuisca la colpa delle proprie azioni a qualche personificazione del grande Altro.

Durante un infelice confronto che ho avuto con Bernard-Henri Lévy (nella sede di *Le Nouvel Observateur* a Parigi), questi raccontò (ciò che forse era) un'esperienza personale per illustrare il suo rifiuto di uccidere. Durante la guerra di Bosnia dei primi anni Novanta, Lévy si era recato nella Sarajevo sotto assedio, dove era stato accompagnato a una trincea di prima linea da un funzionario del governo bosniaco. Da

quella posizione, guardando attraverso il mirino di un'arma, era in grado di vedere un soldato serbo, posizionato su una collina poco distante, che di tanto in tanto sparava sui civili in città. Osservando il soldato con il dito sul grilletto, Lévy fu tentato di sparare, ma resistette: l'ingiunzione «Non uccidere!» è per lui incondizionata. A mio parere questa reazione è un esempio di moralismo ipocrita allo stato puro: Lévy sosteneva in pieno la parte bosniaca del conflitto (come me, quindi tra di noi non c'era alcuna divergenza), ma il suo rifiuto di sparare indica che (mentre ci si sarebbe aspettato che un soldato bosniaco nella stessa posizione premesse il grilletto) egli non voleva sporcarsi le mani lasciando che fossero altri a compiere l'ingrato lavoro. Di fronte a un simile dilemma, la sola posizione veramente universalista è quella di essere pronti a sporcarsi le mani.

Il nucleo dell'ateismo di Lacan opera al meglio nella coppia concettuale di «alienazione» e «separazione» che egli ha sviluppato nei *Quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*.⁷⁵ A un primo approccio, il grande Altro rappresenta l'alienazione del soggetto nell'ordine simbolico: il grande Altro tira le fila, il soggetto non parla, egli è «parlato» dalla struttura simbolica. In breve, questo «grande Altro» è il nome della sostanza sociale, di tutto ciò a causa del quale il soggetto non controlla mai pienamente gli effetti delle sue azioni, cosicché il loro risultato finale è sempre diverso da quello a cui aveva mirato o che aveva previsto. La separazione ha luogo quando il soggetto si rende conto di come il grande Altro sia in sé inconsistente, carente («barrato», come amava dire Lacan): il grande Altro non possiede ciò che manca al soggetto. Nella separazione, il soggetto fa esperienza della propria mancanza rispetto al grande Altro come una mancanza che concerne il grande Altro stesso. Per ricordare il detto immortale di Hegel a proposito della sfinge: «Gli enigmi degli antichi egizi erano enigmi anche per gli egizi stessi». Su questa scia, l'elusivo e impenetrabile *Dieu obscur* deve essere impenetrabile anche a sé stesso; deve avere un lato oscuro, qualcosa che è in lui più di lui stesso.⁷⁶

Durante la Rivoluzione culturale cinese le Guardie rosse definivano il suicidio come l'«alienazione dal Partito e dal popolo».⁷⁷ Qui siamo tentati di domandare, riguardo alla coppia lacaniana di alienazione e separazione: cosa sarebbe stata allora la *separazione* dal Partito e dal popolo? La domanda non è così priva di senso come potrebbe apparire, visto che, per Lacan, la separazione rappresenta un'alienazione raddoppiata: il soggetto opera la separazione quando la sua mancanza coincide con la mancanza nell'Altro, e cioè quando riconosce che nemmeno l'Altro possiede ciò che a lui manca. In breve, in questo contesto, la separazione comporta l'idea che la distanza che separa il soggetto dal Partito e dal popolo è già immanente al Partito e al popolo stessi. In altre parole, *il Partito è già alienato dal Popolo*.

Cosa significa allora abbandonare il tema del Giudizio Universale? Come spesso accade, Kafka ci fornisce la giusta chiave di lettura: «Soltanto il nostro concetto di tempo ci fa chiamare così il Giudizio Finale. Di fatto, è un giudizio sommario».78 In altre parole, l'assenza del Giudizio Universale non significa che esiste solo l'evoluzione storica senza alcun episodio di quella che Benjamin chiamava la «dialettica sospesa», quando il flusso continuo è temporaneamente immobilizzato: il Giudizio Universale non arriva alla fine dei tempi, esso è la legge marziale – lo stato di eccezione – qui e ora.

La sola altra scuola di pensiero che accetta pienamente l'inesistenza del grande Altro è il buddhismo. La soluzione può allora essere trovata nell'etica buddhista? Esistono buone ragioni per considerare questa opzione. Il buddhismo non ci conduce forse ad «attraversare il fantasma»,79 a superare l'illusione su cui sono basati i nostri desideri e ad affrontare il vuoto al di sotto di ogni oggetto del desiderio? Inoltre, la psicoanalisi condivide con il buddhismo l'insistenza sul fatto che non c'è alcun Sé come attore sostanziale della vita psichica: non sorprende che Mark Epstein, nel suo libro sul rapporto tra buddhismo e psicoanalisi, si riferisca in termini positivi al saggio giovanile di Lacan sullo «stadio dello specchio» e al suo concetto di Ego come un oggetto, come il risultato dell'identificazione del soggetto con l'immobile immagine idealizzata di sé;⁸⁰ il Sé è l'illusione feticizzata di un nucleo sostanziale di soggettività dove, in realtà, non c'è nulla. È per questo che, per il buddhismo, non è importante scoprire il proprio «vero Sé», ma accettare che una cosa del genere non esiste, che il «Sé» in quanto tale è un'illusione, un inganno. In termini più psicoanalitici: non solo dobbiamo analizzare le resistenze, ma, in definitiva, «non v'è *nulla* da analizzare se non la resistenza, non esiste alcun vero sé nascosto tra le quinte che attende di essere liberato».81 Il sé è una metafora perturbatrice, falsa, e, come tale, innecessaria del processo di coscienza e conoscenza: quando ci risvegliamo alla conoscenza, ci rendiamo conto che tutto ciò che accade in noi è un flusso di «pensieri senza un pensatore». L'impossibilità di comprendere chi o cosa siamo veramente è immanente, dal momento che non c'è nulla che «siamo veramente», solo un vuoto al centro del nostro essere. Di conseguenza, nel processo dell'Illuminazione buddhista non abbandoniamo questo mondo terrestre per un'altra realtà più vera: semplicemente accettiamo il suo carattere non sostanziale, effimero e illusorio; abbracciamo il processo di «andare in pezzi senza cadere a pezzi». Nella modalità gnostica, per il buddhismo, l'etica è in definitiva una questione di conoscenza e ignoranza: la nostra brama (desiderio), il nostro attaccamento a beni terrestri, sono condizionati dalla nostra ignoranza, così che la liberazione coincide con una conoscenza appropriata. (Ciò che l'amore cristiano significa, al contrario, è che c'è

una decisione non fondata sulla conoscenza: il cristianesimo rompe quindi con l'intera tradizione del primato della Conoscenza che va dal buddhismo e dallo gnosticismo fino a Spinoza).

Cruciale per il buddhismo è il movimento riflessivo dall'oggetto al pensatore stesso: prima isoliamo la cosa che ci inquieta, la causa della nostra sofferenza; poi cambiamo non l'oggetto, ma noi stessi, cambiamo il modo in cui ci rapportiamo a (ciò che appare a noi come) la causa della nostra sofferenza: «Ciò che si estinse fu soltanto la *falsa visione* del sé. Ciò che da sempre era stato un'illusione fu compreso in quanto tale. L'unica cosa che cambiò fu la prospettiva dell'osservatore». ⁸² Questo spostamento reca con sé un grande dolore; esso non costituisce solamente una liberazione, un passo nella beatitudine incestuosa del famigerato «sentimento oceanico»; è anche l'esperienza violenta di perdere il terreno sotto i piedi, di essere privati dello stadio più familiare del nostro essere. È per questo che il cammino verso l'Illuminazione buddhista comincia con il concentrarsi sui sentimenti più elementari di «innocenza ferita», di soffrire un'ingiustizia senza causa (il tema preferito di pensieri narcisisti e masochisti: «Come ha potuto farmi questo? Non meritavo di essere trattato in questo modo»). ⁸³ Il passo successivo consiste nel compiere il cambiamento nell'Ego stesso, nel soggetto di queste emozioni dolorose, e di rendere chiaro e palese il suo status effimero e irrilevante: l'aggressione diretta contro l'oggetto che causa la sofferenza deve essere rivolta contro lo stesso Sé. Non ripariamo il danno; abbiamo piuttosto l'intuizione del carattere illusoria di ciò che sembra aver bisogno di essere riparato. ⁸⁴

Qual è allora la natura del divario che separa la psicoanalisi dal buddhismo? Per poter rispondere a questa domanda dobbiamo affrontare l'enigma che sta alla base del buddhismo, il suo punto cieco: com'è avvenuta la caduta nel *samsara*, nel Veicolo della Vita? Questo enigma è l'esatto *opposto* della questione fondamentale che anima il buddhismo: come possiamo uscire dal Veicolo della Vita e raggiungere il nirvana? ⁸⁵ La natura e l'origine dell'impeto per mezzo del quale il desiderio (l'inganno) è emerso dal Vuoto è il grande sconosciuto nel cuore dell'edificio buddhista: esso allude a un atto che «rompa la simmetria» all'interno del *nirvana* stesso e faccia quindi apparire qualcosa dal nulla (come nella fisica quantistica, con il concetto di rottura della simmetria). La risposta freudiana è la *pulsione*: quello che Freud chiama «pulsione» non è, come potrebbe sembrare, il Veicolo della Vita buddista, la brama che ci rende schiavi del mondo delle illusioni. La pulsione, al contrario, continua anche quando il soggetto ha «attraversato il fantasma» ed è sfuggito alla sua brama illusoria per il (perduto) oggetto del desiderio. E qui sta la differenza essenziale tra il buddhismo e la psicoanalisi: per il

buddhismo, dopo l'Illuminazione (o la «traversata del fantasma»), il Veicolo non gira più, il soggetto si de-soggettivizza e trova la pace; per la psicoanalisi, dall'altra parte, *il veicolo continua a girare*, e questo incessante girare-del-veicolo è la pulsione (come ha scritto Lacan nelle ultime pagine del *Seminario XI*: dopo che il soggetto ha attraversato il fantasma, il desiderio è trasformato in pulsione). Quello che la psicoanalisi aggiunge al buddhismo è quindi, in effetti, una ennesima variante dell'*eppur si muove* di Galileo: immaginiamo un lacaniano che venga torturato da un buddhista occidentale New Age affinché ammetta che la pace interiore può essere raggiunta; dopo averlo forzatamente ammesso, mentre lascia la stanza, borbotta sottovoce: «eppur si muove!». ⁸⁶

Questo è ciò a cui mira Lacan quando sottolinea la differenza tra la pulsione di morte freudiana e il cosiddetto «principio del nirvana», secondo il quale ogni sistema vivente tende al livello minimo di tensione, e in definitiva alla morte. Per dirla nei termini del campo di Higgs della fisica quantistica, «il nulla» (il vuoto, l'essere privati di ogni sostanza) e il livello più basso di energia paradossalmente non coincidono più; al livello più basso di tensione, o nel vuoto, nella dissoluzione di ogni ordine, è «più economico» (costa meno energia al sistema) persistere in «qualcosa» che dimorare nel «nulla». È questa distanza che sostiene la pulsione di morte (e cioè la pulsione in quanto tale, dal momento che «ogni pulsione è virtualmente pulsione di morte»). ⁸⁷ Lungi dall'essere la stessa cosa del principio del nirvana (il tendere alla dissoluzione di ogni tensione, il desiderio di un ritorno al nulla originale), la pulsione di morte è la tensione che persiste e insiste al di là del e contro il principio del nirvana. In altre parole, lungi dall'essere opposto al principio del piacere, il principio del nirvana ne è l'espressione suprema e più radicale. In questo senso preciso, la pulsione di morte ne rappresenta l'antitesi, la dimensione del «non morto», di una vita spettrale che insiste al di là della morte (biologica). E allora il paradosso del campo di Higgs non prefigura forse anche il mistero della castrazione simbolica nella psicoanalisi? Quello che Lacan chiama «castrazione simbolica» è una privazione, un gesto del togliere (la perdita dell'oggetto ultimo e assoluto – «incestuoso» – del desiderio) che è *in sé donante*, produttivo, generativo, che apre e sostiene lo spazio del desiderio e del significato. La natura frustrante della nostra esistenza umana, il fatto stesso che la nostra vita è sempre «fuor di sesto», ⁸⁸ che è marcata da uno squilibrio traumatico, è ciò che ci spinge verso una permanente creatività.

Ecco perché la psicoanalisi è fermamente radicata nella tradizione occidentale giudaico-cristiana, non solo contro la spiritualità orientale, ma anche contro l'Islam, che, come la spiritualità orientale, sostiene la tesi della vanità ultima e della natura illusoria di ogni oggetto del

desiderio. Nella seicentoquattordicesima notte delle *Mille e una notte*, Judar, seguendo gli ordini di un mago marocchino, deve superare sette porte che lo condurranno a un tesoro. Quando arriva alla settima porta,

gli venne incontro sua madre e gli disse: «Ti saluto, figlio mio». Egli domandò: «Cosa sei tu?», e lei rispose «O figlio mio, sono tua madre che ti ha portato in grembo per nove mesi e ti ha allattato e cresciuto». Egli disse: «Togliti i vestiti», e lei rispose: «Tu sei mio figlio, come puoi volermi spogliare nuda?» Ma egli disse: «Spogliati, o ti taglierò la testa con la mia spada»; e mise la mano sull'impugnatura e l'estrasse verso di lei dicendo: «Se non ti spogli, ti uccido». La contessa si protrasse a lungo e ogni volta che lui ripeteva le sue minacce, lei toglieva qualche pezzo di abbigliamento ed egli diceva «Togli il resto» con molte minacce; mentre lei toglieva ogni capo con lentezza, ripeteva: «Figlio mio, hai deluso l'educazione che ti ho dato», finché non ebbe nulla addosso se non la sottoveste. Allora ella disse: «O figlio mio, è il tuo cuore di pietra? Mi disonorerei scoprendo la mia vergogna? Questo è contro la legge, figlio mio!» E lui rispose: «Hai detto il vero, non togliere la sottoveste». All'improvviso, dopo che egli ebbe pronunciato queste parole, ella gridò: «Ha fallito: colpitemelo!» Al che una pioggia di colpi si abbatté su di lui e i servi del tesoro gli si precipitarono addosso e gli diedero una lezione che non scordò per il resto dei suoi giorni.⁸⁹

Nella seicentoquindicesima notte scopriamo che a Judar viene offerta un'altra possibilità ed egli ci riprova; arrivato alla settima porta,

l'immagine della madre gli apparve, e disse: «Benvenuto, figlio mio». Ma egli le rispose: «Come posso essere tuo figlio, o esecrabile creatura? Spogliati!» Ella cominciò a fare moine e a togliere capo dopo capo, finché rimase solo la sottoveste; ed egli le disse: «Spogliati, dannata!» Così ella tolse la sottoveste e divenne un corpo senz'anima. E così egli entrò nella sala del tesoro, dove vide montagne d'oro...⁹⁰

Fethi Beslama mostra come questo passo indichi che l'Islam conosce ciò che il nostro universo occidentale nega: il fatto che l'incesto non è proibito, ma è intrinsecamente impossibile (quando nel finale si arriva alla madre nuda, questa si dissolve come uno spirito maligno). Beslama rimanda qui al libro di Jean-Joseph Goux *Œdipe philosophe*,⁹¹ in cui si dimostra che il mito di Edipo è un mito occidentale e, in quanto tale, costituisce un'eccezione rispetto ad altri miti; la sua caratteristica fondamentale è proprio che «oltre la proibizione, l'impossibile si ritira»: ⁹² la proibizione stessa è interpretata come un'indicazione che l'incesto è possibile.

Dobbiamo tuttavia rimanere fedeli alla tradizione «edipica» occidentale: certo, ogni oggetto del desiderio è un'esca illusoria; certo, la piena *jouissance* dell'incesto non solo è proibita, ma è in sé impossibile; e, tuttavia, è a questo punto che dovremmo far valere pienamente l'affermazione di Lacan *les non-dupes errent*.⁹³ Anche se l'oggetto del desiderio è illusorio, c'è qualcosa di reale in questa illusione: l'oggetto del desiderio, nel suo contenuto positivo, è vano, ma non il posto che esso occupa, il posto del Reale; ed è per questo che c'è più verità nella incondizionata fedeltà al proprio desiderio che nella rassegnata coscienza della vanità di ogni sforzo.

Come abbiamo visto, al centro di questo paradosso riposa una

struttura formale analoga a quella del campo di Higgs nella fisica quantistica: quello che, nel campo di Higgs, si definisce doppio vuoto (*double vacuum*) appare qui nella forma del divario irriducibile tra l'etica (intesa come la cura del sé, come lo sforzarsi verso l'essere autentico) e la moralità (intesa come la cura degli altri, il rispondere alla loro chiamata). Nella misura in cui l'autenticità del Sé è portata all'estremo nella meditazione buddhista, il cui scopo è precisamente quello di permettere al soggetto di superare (o, piuttosto, di sospendere) il suo Sé e di entrare nel vuoto del nirvana, occorre considerare che il buddismo zen sostiene che «lo zen e la spada sono la stessa cosa», un principio fondato sull'opposizione tra l'atteggiamento riflessivo della nostra vita quotidiana (in cui ci aggrappiamo alla vita e temiamo la morte, tendiamo a piaceri e profitti egoistici, esitiamo invece di agire in modo diretto) e la posizione illuminata in cui la differenza tra vita e morte non ha più importanza, in cui riguadagniamo l'originaria unità senza io e diventiamo immediatamente ciò che facciamo. In un cortocircuito davvero unico, i maestri zen militaristi interpretano il messaggio zen di base (che la liberazione comporta il perdere il proprio Sé, l'unirsi in modo immediato al Vuoto primordiale) come identico alla totale fedeltà militare, all'eseguire immediatamente gli ordini e compiere il proprio dovere senza alcun riguardo per il Sé e i suoi interessi. Il tradizionale cliché anti-militarista sui soldati che sono addestrati a uno stato di subordinazione meccanica è qui affermato come coincidente con l'Illuminazione zen. All'interno di questo atteggiamento, il guerriero non agisce più come una persona; egli è completamente desoggettivizzato; o, come ha sostenuto lo stesso D.T. Suzuki: «in realtà, non è lui che uccide, è la spada a farlo. Lui non desidera fare del male a nessuno, ma il nemico appare a fa di se stesso una vittima. È come se la spada eseguisse automaticamente la propria funzione di giustizia, che è funzione di compassione». ⁹⁴

Questa descrizione non fornisce forse l'esempio supremo dell'atteggiamento fenomenologico che, anziché intervenire nella realtà, lascia semplicemente che le cose appaiano come sono? È la spada stessa che compie l'atto di uccidere; il nemico semplicemente appare e fa di sé stesso una vittima: il guerriero non ha responsabilità, in quanto è ridotto a osservatore passivo delle proprie azioni. Non sorprende che, «[Pol Pot fosse] famoso per l'impassibilità e la spietatezza nei confronti del nemico e uno dei suoi compagni lo paragonò a un monaco buddista che aveva raggiunto il 'terzo stadio' della consapevolezza: 'Sei totalmente neutrale. Nulla ti muove. È il livello più alto'». ⁹⁵ Non dobbiamo liquidare questo come un parallelo osceno e falso: Pol Pot veniva infatti da un ambiente buddhista, ed esiste una lunga tradizione di disciplina militarista nel buddhismo.

Troviamo la stessa vena autoritaria nel buddhismo tibetano; per esempio, in un'usanza tradizionale tibetana che ha subito una strana trasformazione nell'ultimo mezzo secolo:

Durante la Rivoluzione culturale, se un vecchio proprietario terriero incontrava per strada alcuni servi emancipati, si metteva di lato, a distanza, metteva una manica sulla spalla, si inchinava e tirava fuori la lingua – un gesto di cortesia compiuto da chi aveva uno status inferiore verso i suoi superiori – e osava riprendere il viaggio solo dopo che gli ex servi erano passati. Ora le cose sono tornate come prima: gli ex servi si mettono di lato sul bordo della strada, si inchinano e tirano fuori la lingua, lasciando passare i loro vecchi signori. Questo è stato un processo delicato, completamente volontario, né imposto da alcuno né giustificato.⁹⁶

In breve, gli ex servi hanno in qualche modo percepito che con le «riforme» di Deng Xiaoping erano tornati in fondo alla scala sociale; tuttavia, ben più interessante della ridistribuzione della gerarchia sociale segnalata da questo cambiamento è il fatto che lo stesso rituale tradizionale sia sopravvissuto a enormi trasformazioni. Per poter dissipare ogni illusione sulla società tibetana non basta notare la natura sgradevole di questa usanza. In aggiunta al solito farsi di lato e inchinarsi – per aggiungere al danno la beffa, per così dire – l'individuo subordinato doveva atteggiare il volto in un'espressione di umiliante stupidità (la bocca aperta con la lingua di fuori, gli occhi rivolti in alto, ecc.), per segnalare con questa smorfia grottesca la sua stupidità senza valore. La violenza di questa pratica non deve essere sottovalutata; nessuna considerazione relativa alle differenze culturali e al rispetto per l'alterità deve renderci indifferenti ad essa.

Il punto qui non è criticare il buddhismo, ma solo sottolineare il divario irriducibile tra l'autenticità soggettiva e la bontà morale (nel senso di responsabilità sociale): la cosa difficile da accettare è che possiamo essere interamente autentici nel superare il nostro falso Sé e ancora commettere crimini orribili. E viceversa, ovviamente: possiamo essere persone premurose, moralmente impegnate al massimo grado, e allo stesso tempo esistere in una relazione inautentica e illusoria con noi stessi. È per questo che tutti i disperati tentativi dei buddhisti di dimostrare che il rispetto per gli altri è un passo necessario verso (le condizioni di) l'Illuminazione falliscono: lo stesso Suzuki era assai più onesto a questo riguardo quando faceva notare che lo zen è una tecnica di meditazione che non comporta alcuna particolare posizione etico-politica; nella sua vita politica, un buddhista zen può essere un liberale, un fascista o un comunista. Di nuovo, i due vuoti non coincidono mai: per poter essere pienamente impegnati in senso etico-politico è necessario uscire dalla «pace interiore» della nostra autenticità soggettiva.

Capitolo terzo

La scelta di Fichte

Forse il modo più produttivo per affrontare una storia della filosofia «ufficiale» è quello di indagare come un filosofo che (secondo questa linea ufficiale) è stato «superato» dal suo successore *avrebbe reagito (o ha reagito) al suo successore*. Come avrebbe reagito Platone ad Aristotele, o Wagner a Nietzsche, Husserl a Heidegger, Hegel a Marx?¹ Il caso più affascinante di questa «ribellione dei vinti» è costituito dall'idealismo tedesco, in cui ognuno dei «predecessori» nella linea «ufficiale» di progresso (Kant-Fichte-Schelling-Hegel-ultimo Schelling) ha avuto modo di reagire alla critica o all'interpretazione della sua opera da parte del successore. Nonostante Fichte, con la sua *Wissenschaftslehre*, volesse semplicemente portare a compimento il sistema kantiano, i commenti sprezzanti del filosofo di Königsberg sono ben noti: Kant rigettò il termine stesso *Wissenschaftslehre* («dottrina della scienza») in quanto privo di senso e tautologico. All'«idealismo soggettivo» di Fichte seguì poi la filosofia dell'identità di Schelling, che integra la genesi trascendentale-soggettiva della realtà con una filosofia della natura. Fichte criticò aspramente questa «integrazione» affermando che essa fraintendeva la sua *Wissenschaftslehre*, come emerge dalla lettura della corrispondenza tra i due filosofi. (Dall'altra parte, lo stesso Schelling non esitò a rispondere che Fichte aveva cambiato radicalmente posizione in conseguenza delle sue critiche). Il «superamento» di Schelling da parte di Hegel è un caso a sé: la reazione del primo alla dialettica idealista del secondo appare come un ulteriore (o addirittura definitivo) passo dello sviluppo interno dell'idealismo tedesco; esiste pure un libro (di Walter Schulz) intitolato *Il compimento dell'Idealismo tedesco nell'ultima filosofia di Schelling*.² La prima e decisiva rottura di Schelling con i vincoli della sua giovanile filosofia dell'identità avviene con *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* del 1807 (l'anno di pubblicazione della *Fenomenologia dello spirito*!),³ a cui Hegel reagì nelle sue lezioni (pubblicate postume) sulla storia della filosofia con una breve e ridicolmente inadeguata stroncatura che non coglie assolutamente le implicazioni del capolavoro di Schelling. Quello che è oggi considerato uno dei momenti più alti dell'intera storia della filosofia sembrò a Hegel un insignificante saggio minore. Non sorprende, allora, che l'ipotesi percorsa dagli studiosi contemporanei

di Hegel (tra i quali Dieter Henrich e Frederick Beiser) sia: «Quale sarebbe stata la risposta di Hegel alla critica schellinghiana della dialettica come di una mera ‘filosofia negativa’?».

Quando nel 1841 si seppe che il vecchio Schelling avrebbe assunto la cattedra di Berlino, rispondendo all’invito del re di Prussia a combattere il «germe maligno del panteismo hegeliano» con la sua «superficiale onniscienza», Karl Rosenkranz, un eminente discepolo di Hegel, scrisse che questo annuncio lo aveva riempito di «gioia»:

Aspettavo con impazienza la battaglia che quest’occasione avrebbe innescato. Mi rallegravo segretamente per quello che, a quanto pareva, sarebbe stato l’esame più severo del sistema hegeliano e dei suoi sostenitori. Esultavo al pensiero del progresso che ne sarebbe originato per la filosofia. Salutai questa sfida come un fenomeno inedito, e cioè l’opportunità per un filosofo di adempiere al suo dovere di superare il circolo della sua creazione e comprenderne le conseguenze, cosa che nella storia della filosofia, fino a ora, non ha precedenti.⁴

In effetti è come se, in simili circostanze, avvenisse un incontro impossibile: un filosofo è in qualche modo in grado di salire sulle proprie spalle e vedere sé stesso, il suo pensiero, «oggettivamente», come parte di un più ampio movimento di idee, e di dialogare con ciò che viene dopo di lui. Qual è lo status filosofico di queste risposte «retroattive»? È fin troppo facile sostenere (nella vena postmoderna della «fine delle grandi narrazioni») che esse testimoniano del fallimento di ogni schema generale di progresso. Queste risposte non pregiudicano infatti la linea di successione di fondo (da Kant al tardo Schelling), ma, piuttosto, evidenziano il suo momento più interessante e vivace, il momento in cui, per così dire, un pensiero si ribella alla sua riduzione a termine di una catena di «sviluppo» e afferma il suo assoluto diritto (o pretesa).

A volte queste reazioni sono solo eccessi derivanti da un impotente disorientamento; altre volte segnano veri momenti di progresso. Vale a dire che, quando il Vecchio è attaccato dal Nuovo, la prima apparizione del Nuovo è, di norma, piatta e ingenua; la vera dimensione del Nuovo sorge unicamente quando il Vecchio reagisce al (alla prima apparizione del) Nuovo. Pascal rispose da un punto di vista cristiano alla modernità scientifica laica, e la sua «reazione» (il suo misurarsi con il problema di come rimanere cristiani nelle nuove condizioni) ci dice molto di più sulla modernità di quanto siano riusciti a fare i partigiani della modernità.⁵ Il vero «progresso» emerge dalla reazione del Vecchio al progresso stesso. I veri rivoluzionari sono sempre, di riflesso, conservatori. Come ha sentenziato Roman Bainton, un commentatore di Lutero: «Il rivoluzionario più audace è colui che teme sommamente ciò che i suoi avversari potrebbero infliggergli»⁶ – una variante del «Temo Dio e non ho altre paure» dell’*Athalie* di Racine.

Un caso esemplare di filosofo che risponde al suo successore è

quello di Husserl a faccia a faccia con Heidegger. Spesso si accusa Husserl di essere rimasto ancorato al soggetto cartesiano «astratto», e cioè di non essere riuscito a comprendere appieno l'*In-der-Welt-Sein*, il coinvolgimento attivo del soggetto nel suo mondo vitale; solo Heidegger, si dice, fu in grado di compiere questo gesto, in *Essere e tempo*. E, tuttavia, se fosse invece Heidegger a non essere stato sufficientemente «concreto» nella sua critica a Husserl, sottovalutando la base esistenziale della riduzione fenomenologica del suo maestro? La riduzione fenomenologica di Husserl è emblematica del divario tra il puro processo logico del ragionamento e l'atteggiamento spirituale corrispondente. Se ci limitiamo al processo formale, la deduzione di Husserl non può che apparire un esercizio eccentrico di «ragionamento astratto» nel senso peggiore del termine: tutto ciò di cui possiamo essere certi è l'esistenza del processo del pensare che è l'Io; e così, se vogliamo guadagnare un punto di partenza assolutamente scientifico, dovremmo mettere tra parentesi il concetto ingenuo-realista di cose che esistono al di fuori dell'io, nel mondo, e tener conto solo della loro pura apparenza, del modo in cui ci appaiono e sono correlative ai nostri atti (trascendentali). Tale interpretazione non coglie tuttavia come lo stato descritto da Husserl nei termini della «riduzione fenomenologica» sia molto più di questo e si avvicini a un'esperienza esistenziale descritta da alcune correnti del primo buddhismo: l'atteggiamento del *Realitätsverlust*, di vivere la realtà come un sogno, come un flusso completamente desostanzializzato di apparenze fragili ed effimere, in relazione alle quali io non sono un attore coinvolto, ma un osservatore passivo e stordito che osserva il proprio sogno. Anche quando agisco, non è il mio io profondo ad agire; io osservo il mio «sé», nient'altro che un'ulteriore apparenza eterea, mentre interagisce con le apparenze.

Anche Husserl deve quindi essere letto sullo sfondo di quell'unità di filosofia e posizione esistenziale nella vita reale che fu postulata esplicitamente per la prima volta da Fichte, il quale «propose di sviluppare una teoria filosofica dalla prospettiva del pensiero vivente che riflette direttamente la vita reale del pensiero». ⁷ Questo atteggiamento è espresso al meglio dalla tesi di Fichte secondo cui il tipo di filosofia che scegliamo dipende dal tipo di uomini che siamo: quella filosofica non è una visione del mondo neutrale, ma un'appropriazione riflessiva di pratiche esistenziali pre-teoretiche. La *Fenomenologia dello spirito* di Hegel non costituisce forse il dispiegamento sistematico di questa posizione? Ogni «figura della coscienza» non è forse descritta da Hegel come unità di concetto filosofico e posizione pratica del mondo vitale? ⁸ Il che ci riporta a Balmès e alle ragioni per cui Lacan conservò il termine «soggetto»: la riduzione fenomenologica di Husserl si riferisce implicitamente

all'esperienza esistenziale di un tipo di distacco «psicotico» per il quale non c'è posto nell'edificio teorico heideggeriano. Ecco perché i manoscritti di Husserl sulla sintesi passiva e la costituzione temporale della coscienza sono così preziosi.

Lungi dall'essere semplici note a piede nelle pagine della storia della filosofia o patetici vicoli ciechi, queste diversioni del Vecchio il quale, anziché accettare dignitosamente la sconfitta e lasciare la scena, persiste a contrattacca il Nuovo, sono in realtà i veri catalizzatori del suo «sviluppo». Per comprendere una filosofia a livello radicale dobbiamo immaginare, per esempio, come Kant avrebbe risposto a Hegel, come Hegel avrebbe risposto all'ultimo Schelling o a Marx, come Husserl avrebbe risposto a Heidegger.

Dall'Ich di Fichte al soggetto di Hegel

Senza dubbio il caso più interessante di queste risposte retroattive è costituito dalla tarda filosofia di Fichte, in cui egli (implicitamente o esplicitamente) replica ai suoi critici, principalmente a Schelling. Concentriamoci allora sullo spostamento compiuto da Fichte dall'Io che pone sé stesso all'Essere divino asoggettivo quale fondamento ultimo di ogni realtà. Questa è l'essenziale descrizione resa da Günter Zöller dello slittamento teorico operato da Fichte tra il periodo di Jena (1794-1799) e quello di Berlino (1799-1814): nel periodo di Jena,

l'Io, nella capacità di Io assoluto, aveva funzionato come principio di ogni conoscenza. Dopo il 1800, l'Io fornisce la forma (*Ichform*: «la forma Io») della conoscenza in quanto tale. Il fondamento ora non è più identificato con l'Io come Io assoluto, ma con qualcosa di assolutamente anteriore e originariamente indipendente dall'Io (*Seyn*, «Essere», o *Gott*, «Dio»). Al contrario, l'Io come forma-Io è la modalità fondamentale dell'apparenza dell'assoluto, che non appare in sé e in quanto tale.⁹

Dobbiamo essere molto precisi nell'interpretare questo slittamento: il punto non è semplicemente che Fichte «abbandona» l'Io come fondamento assoluto, riducendolo a un momento subordinato dell'Assoluto trans-soggettivo, a una modalità o forma dell'apparenza di questo Assoluto stesso. Semmai è solo ora (dopo Jena) che Fichte mette a fuoco correttamente la caratteristica essenziale dell'Io: l'Io è «in quanto tale» una frattura dell'Assoluto, la «differenza minima» del suo autoapparire. In altre parole, il concetto di Io come Fondamento assoluto di ogni essere «sostantivizza», segretamente ma inevitabilmente, il soggetto.

Tuttavia, Fichte non è in grado di formulare chiaramente questa intuizione. Il suo limite è visibile nel modo in cui risponde alla cruciale domanda: a chi appare l'Assoluto nella forma-Io? La risposta di Fichte è: all'apparenza (soggettiva), al soggetto a cui appare l'Assoluto. Quello che Fichte non vede è che, nell'apparire al soggetto, l'Assoluto appare anche *a sé stesso*, e cioè che la riflessione soggettiva

dell'Assoluto è l'autoriflessione dell'Assoluto.

Il testo chiave di questa interpretazione è la *Wissenschaftslehre* del 1812, in contrasto con le stesure della dottrina della scienza succedutesi tra il 1794 e il 1799. In queste prime versioni Fichte adotta la tradizionale strategia soggettiva-idealista consistente nel criticare il concetto «reificato» di realtà oggettiva, di cose che esistono nel mondo e di cui anche il soggetto fa parte: dobbiamo dissipare questa inevitabile illusione di una realtà oggettiva indipendente mostrandone la genesi soggettiva. Qui il solo Assoluto è l'autoporsi spontaneo dell'Io assoluto: l'Io assoluto rivela la coincidenza di essere e agire (*Tat-Handlung*), esso è ciò che fa. A proposito di questa variante dell'Io fichtiano, Hegel, com'è noto, osservò che esso intrattiene con le cose lo stesso rapporto che una borsa vuota ha con il denaro. Non dovremmo liquidare questo paragone come un semplice caso di dilleggio, consistente nell'insinuare che l'autoporsi dell'Io assoluto che genera ogni suo contenuto da sé stesso abbia lo stesso valore (nessuno) di una borsa vuota dalla quale ci si attendesse la produzione spontanea di denaro; e che quindi, proprio come nella borsa, affinché si riempia, qualcuno deve mettere denaro dall'esterno, così il contenuto dell'Io puro deve «modificare» l'Io dall'esterno, e quindi non può essere generato dall'«autoaffezione» dell'Io assoluto. Al contrario, è opportuno dare a questo parallelo il peso che merita, tenendo conto della metafora utilizzata da Kant per criticare la prova ontologica dell'esistenza di Dio, quando afferma che non si può dedurre l'esistenza di un ente semplicemente dal suo concetto, che pensare cento talleri non equivale ad averli in tasca. La risposta di Hegel è che, precisamente, Dio non è equiparabile a un semplice oggetto come cento talleri: al livello dell'Assoluto, la Forma contenente *può* generare il proprio contenuto.

Nel 1812, tuttavia, Fichte compie un ulteriore passo indietro: «non è più l'assolutezza delle cose a essere svelata come un'inevitabile illusione, bensì l'assolutezza dell'Io stesso».¹⁰ L'autoporsi dell'Io è esso stesso un'apparenza illusoria, un'«immagine» del solo vero Assoluto, l'Essere assoluto, immobile e trans-soggettivo («Dio»). Negli anni Novanta del diciottesimo secolo, dopo che Fichte ebbe spiegato a Madame de Staël il movimento autoponente dell'Io, questa rispose seccamente: «Lei vuole dire allora che l'Io assoluto è come il Barone di Münchhausen, che si salvò dall'annegare in una palude prendendosi per i capelli e tirandosi fuori con le proprie mani?». È come se l'ultimo Fichte avesse incassato questa critica ammettendo che l'Io autoriflettente è una chimera che fluttua a mezz'aria, e che dunque ha bisogno di trovare fondamento in un Assoluto saldo e positivo. L'analisi critica deve quindi ulteriormente arretrare: prima dalla realtà oggettiva all'Io trascendentale, poi dall'Io trascendentale all'Essere

assoluto. L'autoporsi dell'Io è allora un'immagine dell'Assoluto divino, non questo Assoluto stesso:

l'Assoluto appare, come la vita ci insegna. L'apparire dell'Assoluto significa che esso appare *come* Assoluto. Dal momento che la determinatezza deriva dalla negazione, l'Assoluto deve originare il proprio opposto, un non-Assoluto, per essere in grado di apparire *come* Assoluto. Questo non-Assoluto è l'apparenza dell'Assoluto. L'apparenza è anche ciò a cui l'Assoluto appare. Quindi l'Assoluto può apparire all'apparenza solo se, allo stesso tempo, il suo opposto, e cioè l'apparenza, appare anch'essa all'apparenza. L'Assoluto non può apparire senza che l'apparenza appaia a sé stessa, e cioè senza la riflessività dell'apparenza. Dal momento che l'Assoluto appare necessariamente, anche l'autoriflessione dell'apparenza è necessaria.

Fichte riferisce l'aspetto unitario dell'apparenza all'apparire dell'Assoluto, mentre l'aspetto della molteplicità è legato all'autoriflessione dell'apparenza. Dal momento che l'autoriflessione è un processo, trasmutazione e genesi avvengono all'interno dell'apparenza quando essa appare a sé stessa. Utilizzando il concetto di essere come unità e immutabilità, Fichte conclude che l'apparenza è nella misura in cui consiste in una manifestazione o in un'autorivelazione dell'Assoluto; e che l'apparenza non è nella misura in cui essa è autoriflessiva.¹¹

Ciò può anche essere formulato come uno slittamento dal porre all'apparire: se nel 1794 *l'Io pone sé stesso come autoponentesi*, nel 1812,

l'apparenza appare a sé stessa come un apparire a sé stessa. Apparire, tuttavia, è un'attività. Quindi l'apparenza appare a sé stessa come attiva attraverso sé stessa, o come un principio «da sé, fuori di sé, attraverso sé». Fichte conclude che, dal momento che l'apparenza è costituita dall'atto dell'apparire a sé stessa, essa considera la propria esistenza (il suo «essere formale») come fondata in sé stessa. Non appena l'apparenza riflette su sé stessa, essa comprende che esiste attraverso sé, e cioè che è *a se*. Ma questo non può essere vero, come dimostra la *Wissenschaftslehre*. Solo l'Uno è nel senso di *aseitas*, e cioè l'Assoluto, cosicché l'apparenza non può veramente essere in questo senso.¹²

Qui occorre che si compia una duplice mediazione. Prima mediazione: se, nell'apparire dell'Assoluto, l'Assoluto appare in quanto tale, questo significa che esso deve apparire come assolutamente *distinto da altre «mere» apparenze*; quindi ci dev'essere una frattura nella sfera delle apparenze, una frattura tra le «mere» apparenze e l'apparenza attraverso cui l'Assoluto stesso traspare. In altre parole, il divario fra apparenza e autentico Essere deve iscriversi nella sfera stessa dell'apparire.

Ma questa riflessività dell'apparire implica che l'Assoluto si esponga al pericolo di «apparire» semplicemente come l'Assoluto: l'apparenza dell'Assoluto si traduce nell'apparenza (ingannevole, illusoria) *di essere* l'Assoluto. L'intera storia della religione (da un punto di vista materialistico, ovviamente) non è forse la storia di queste false apparenze dell'Assoluto? A questo livello, «l'Assoluto» è il proprio apparire; e cioè è un'organizzazione delle apparenze che evoca il miraggio che ci sia, celato dietro le stesse, un Assoluto che appare (si manifesta attraverso esse). In effetti tale illusione non comporta più che l'apparire sia confuso con l'essere, ma, al contrario, che l'essere sia confuso con l'apparire: il solo «essere» dell'Assoluto consiste nel suo

apparire, e tuttavia ci si illude che quest'ultimo sia una mera «immagine», dietro la quale si cela l'autentico Essere trascendente. Così quando Fichte scrive: «Ogni errore senza eccezione consiste nel confondere le immagini con l'essere. La *Wissenschaftslehre* ha per la prima volta indicato l'estensione di questo errore mostrando che l'essere è solo in Dio»,¹³ egli trascura l'errore opposto al confondere le immagini con l'essere (ossia prendere per vero essere ciò che in realtà ne è solo l'immagine), cioè quello di *confondere l'essere con le immagini* (in altre parole, di prendere per una mera immagine del vero essere ciò che in realtà è il vero essere stesso). A questo livello dobbiamo dunque accettare la conclusione teologica derridiana: «Dio» non è un Essere assoluto che persevera in sé stesso, egli è la pura virtualità di una Promessa, il puro apparire di sé stesso. In altre parole, *l'«Assoluto» al di là delle apparenze coincide con un'«apparenza assoluta», un'apparenza dietro la quale non c'è alcun Essere sostanziale.*

Seconda mediazione: affinché l'Assoluto possa apparire, l'apparire stesso deve apparire a sé stesso come apparenza, e Fichte concepisce questo autoapparire dell'apparenza come autoriflessione soggettiva. Fichte ha ragione di promuovere un approccio critico in due fasi (prima il movimento dall'oggetto alla sua costituzione soggettiva, poi la fase metacritica in cui si dispiega l'abissale miraggio dell'autoporsi del soggetto); dove egli sbaglia è nel modo di intendere la natura dell'Assoluto che fonda la soggettività stessa. L'Assoluto del tardo Fichte è un immobile In-sé trascendente, esterno al movimento della riflessione. Ciò che Fichte non riesce a pensare è la «vita», il movimento, la mediazione, nell'Assoluto stesso: e precisamente come l'apparire dell'Assoluto non sia una mera apparenza, ma un'auto-attualizzazione, un'autorivelazione dell'Assoluto. Questa dinamica immanente *non* rende ancora l'Assoluto un soggetto, ma almeno iscrive la soggettivizzazione nel suo stesso nucleo.

Inoltre, Fichte non è stato in grado di comprendere l'identità speculativa di questi due poli estremi (il puro Essere assoluto e l'apparenza che appare a sé stessa): l'autoriflessività che pone sé stessa dell'Io è, letteralmente, l'«immagine» dell'Assoluto come Essere autofondantesi. Qui sta l'ironia oggettiva dello sviluppo del suo pensiero: Fichte, il filosofo dell'autoporsi soggettivo, finisce col ridurre la soggettività a una mera apparenza di un immobile In-sé assoluto. Hegel rimprovera quindi a Fichte non di essere troppo «soggettivo», ma, al contrario, di essere incapace di pensare veramente la Sostanza anche come Soggetto: lo spostamento del suo pensiero in direzione dell'Assoluto asoggettivo non è una reazione al suo primo ed eccessivo soggettivismo, quanto piuttosto un prodotto della sua incapacità di elaborare il nucleo stesso della soggettività.

A questo punto possiamo riconoscere la vera novità del tema

hegeliano dell'idealismo «assoluto», nei termini della storia tradizionale del pensiero post-kantiano formato dalla triade dell'idealismo «soggettivo» di Fichte, dell'idealismo «oggettivo» di Schelling e dell'idealismo «assoluto» di Hegel. La designazione dell'*Identitätsphilosophie* di Schelling come idealismo «oggettivo» è, tuttavia, fuorviante: il nocciolo della sua *Identitätsphilosophie* è proprio che l'idealismo soggettivo (la filosofia trascendentale) e l'idealismo oggettivo (la filosofia della natura) si fondano sul rapporto con il Terzo, l'Assoluto al di là o al di sotto del dualismo di spirito e natura, di soggetto e oggetto, che si manifesta in entrambi. (Ritroviamo qualcosa di simile nel passaggio del tardo Fichte dall'Io trascendentale all'Essere divino come Fondamento assoluto di tutta la realtà). Sotto questo profilo, definire la filosofia di Hegel «idealismo assoluto» non ha senso: per Hegel, infatti, *non c'è alcun bisogno di un Terzo elemento*, del medium o Fondamento al di là del soggetto e dell'oggetto-sostanza. Cominciamo dall'oggettività, e il soggetto non è che l'automediazione dell'oggettività. Quando, nella dialettica di Hegel, incontriamo una coppia di opposti, la loro unità non è garantita da un Terzo, un medium sottostante, ma da *uno dei due*: un genere è la sua stessa specie, o un genere in definitiva ha solo una specie, che è il motivo per cui la differenza specifica coincide con la differenza tra genere e specie.

Possiamo quindi identificare tre posizioni: metafisica, trascendentale e «speculativa». Nella prima, la realtà è semplicemente vista come esistente nel mondo, e il compito della filosofia è di analizzare la sua struttura di base. Nella seconda, il filosofo indaga le condizioni soggettive della possibilità della realtà oggettiva, la sua genesi trascendentale. Nella terza, la soggettività è re-inscritta nella realtà, ma non semplicemente come una parte della realtà oggettiva. Se la costituzione soggettiva della realtà (la frattura tra il soggetto e l'In-sé) è pienamente ammessa, la stessa è trasposta nuovamente nella realtà come suo autosvuotamento kenotico (per usare l'appropriata espressione teologica cristiana). L'apparenza non è ricondotta alla realtà; piuttosto, il processo stesso dell'apparenza è concepito dalla prospettiva della realtà, cosicché non dovremmo domandarci: «Come possiamo, all'occorrenza, passare dall'apparenza alla realtà?», bensì: «Come può qualcosa come l'apparenza sorgere in seno alla realtà? Quali sono le condizioni dell'apparire della realtà a sé stessa?».

Per Henrich il problema di Fichte è quello del riconoscimento: come posso sapere se ciò che vedo quando guardo me stesso è «me»? La soluzione di Lacan è: *non lo so*, il riconoscimento è in realtà un misconoscimento; in altre parole, l'«Io» è originariamente un *vuoto*, uno *scacco* del tentativo di situare me stesso nell'ordine dell'Essere. C'è un divario costitutivo tra l'Io e la sostanza dell'Io, o ciò che sono come

oggetto. Questa impossibilità non viene tuttavia colta né da Fichte né da Henrich.

Uno degli sketch tipici della commedia televisiva americana è la scena del riconoscimento tardivo: un uomo vede un'automobile che viene portata via dalla stradale; comincia quindi a ridere malignamente della sfortuna del proprietario, prima di sobbalzare per la sorpresa un paio di secondi dopo: «Ma, aspettate, quella è la *mia* macchina!» La forma più elementare di questo sketch è, ovviamente, quella dell'*auto*-riconoscimento ritardato: passo accanto a una porta a vetri e credo di scorgere dietro di essa un individuo brutto e sfigurato; rido, e poi, d'improvviso, mi rendo conto che il vetro era in realtà uno specchio e che dunque era me stesso che stavo guardando poco prima. La tesi lacaniana è che questo ritardo è strutturale: non c'è alcun autoconoscenza diretta; il sé è vuoto.

La scommessa fichtiana

Quali sono le radici filosofiche dell'errore di Fichte riguardo allo status dell'apparire? Torniamo al primo Fichte (quello del periodo di Jena), che è di solito visto come un idealista soggettivo radicale. In quest'interpretazione, ci sono due possibili descrizioni della nostra realtà: «dogmatica» (il materialismo determinista spinoziano: facciamo parte della realtà, siamo sottomessi alle sue leggi, siamo solo un oggetto tra gli altri, la nostra libertà è un'illusione) e «idealista» (il soggetto è autonomo e libero; come Io assoluto egli pone spontaneamente la realtà). Il solo ragionamento non può decidere tra le due posizioni, la decisione è di natura pratica; o, per citare di nuovo il celebre detto di Fichte: la filosofia che scegliamo dipende dal tipo di uomini che siamo; e Fichte opta con passione per l'idealismo. Tuttavia, a uno sguardo più attento appare ben presto chiaro che questa *non* è la posizione di Fichte. L'idealismo per Fichte non è un nuovo insegnamento positivo che deve sostituire il materialismo, ma, per citare l'acuta formulazione di Peter Preuss, esso é

solo un esercizio intellettuale aperto a chiunque accetti l'autonomia della ragione teoretica. La sua funzione è quella di distruggere l'attuale dogma deterministico. Ma se dovesse esso stesso implicare una comprensione teoretica della realtà, sarebbe altrettanto sbagliato. Malgrado la vita umana non sarebbe più vista come un mero evento naturale, essa sarebbe però percepita come un mero sogno. In entrambi i casi smarriremmo la nostra umanità. Nel primo modo di comprendere, io sono il materiale a cui la vita accade come un evento, nell'altro sono lo spettatore distaccato del sogno costituito dalla mia vita. Fichte ritiene che entrambe queste modalità siano parimenti causa di afflizione. Il compito non è quello di sostituire una filosofia teoretica con un'altra, ma di uscire completamente dalla filosofia. La ragione filosofica non è autonoma, perché ha il suo fondamento nella ragione pratica, e cioè nella volontà [...]. Generalmente, si fraintende Fichte pensando che egli opti per l'idealismo contro il realismo [...] né il realismo (di qualsiasi tipo) né l'idealismo (di qualsiasi tipo) producono conoscenza, una comprensione teoretica della realtà. Entrambi producono invece inaccettabili assurdità se portati alle loro ultime

conseguenze. E proprio questo conduce alla preziosa conclusione che l'intelletto non è autonomo. L'intelletto, per funzionare correttamente come parte di un essere umano, deve porsi in relazione con l'attività di quest'essere. Gli esseri umani contemplano e tentano di comprendere la realtà, ma non da una prospettiva al di fuori del mondo. Gli esseri umani sono nel mondo, ed è come agenti nel mondo che hanno bisogno di comprendere lo stesso. L'intelletto non è autonomo, in quanto trova il proprio fondamento nel nostro agire, nella ragion pratica o volontà.¹⁴

Come fa la volontà a fornire questo fondamento?

[...] in un atto di fede, essa trasforma l'apparente cinematografia dell'esperienza in un mondo oggettivo di cose e di persone [...] la fede indica un atto mentale libero (cioè ingiustificabile per via teorica) grazie al quale le condizioni entro cui possiamo agire e fare uso del nostro intelletto vengono in essere per noi.¹⁵

La concezione di Fichte quindi non prevede che un osservatore passivo della realtà scelga il determinismo, mentre un attore impegnato opti per l'idealismo: inteso come teoria esplicativa, l'idealismo non induce all'impegno pratico, ma alla posizione passiva di essere l'osservatore del proprio sogno (la realtà è già costituita da me, non devo fare altro che osservarla così com'è, e cioè non come una realtà sostanziale e indipendente, ma come un sogno). Tanto dal materialismo quanto dall'idealismo consegue l'insensatezza e l'impossibilità dell'agire pratico. Per poter essere attivo sul piano pratico, impegnato nel mondo, devo accettare me stesso come un essere «nel mondo», prigioniero di una situazione determinata, interagente con oggetti reali che mi resistono e che io tento di trasformare. Inoltre, per poter agire come un libero soggetto morale, devo accettare l'esistenza autonoma di altri soggetti come me, così come l'esistenza di un ordine spirituale superiore al quale partecipo e che è indipendente dal determinismo naturale. Accettare tutto ciò non è una questione di conoscenza; può essere solo una questione di fede. Per Fichte quindi l'esistenza della realtà esterna (di cui io stesso faccio parte) non deve essere dimostrata teoricamente, in quanto essa è una necessità pratica, un necessario presupporre che io sono un agente che interviene nella realtà e interagisce con essa.

L'aspetto ironico della posizione di Fichte è che essa si avvicina sorprendentemente a quella di Nikolaj Bucharin, irriducibile materialista dialettico che, negli *Arabeschi filosofici* (una delle opere più tragiche dell'intera storia della filosofia; un manoscritto steso nel 1937, quando Bucharin era rinchiuso nella prigione di Lubjanka in attesa di essere giustiziato), tenta di riunire per l'ultima volta l'intera esperienza della sua vita in un coerente edificio filosofico. Il primo e decisivo bivio cui è messo di fronte vede da una parte l'asserzione materialista della realtà del mondo esterno e dall'altra quelli che egli chiama gli «intrighi del solipsismo». Una volta vinta questa battaglia chiave, una volta che la vivificante fiducia nel mondo reale ci libera dall'umida prigione delle nostre fantasie, possiamo respirare liberamente e trarre tutte le conseguenze implicite in questo risultato

cruciale. La caratteristica misteriosa del primo capitolo del libro, in cui Bucharin affronta il dilemma in questione, è la tensione tra forma e contenuto: per quanto, a livello del contenuto, Bucharin neghi categoricamente che il suo libro tratti di una scelta tra due fedi o due primordiali decisioni esistenziali, l'intero capitolo è strutturato come un dialogo tra un sano ma ingenuo materialista e Mefistofele, che rappresenta il «demone del solipsismo», uno «spirito astuto» che «si avvolge in un mantello decorato da incantevoli motivi di logica ferrea e [...] ride, mettendo fuori la lingua».¹⁶ «Con una smorfia ironica», Mefistofele tenta il materialista con l'idea che, dal momento che tutto ciò a cui abbiamo accesso diretto sono le nostre sensazioni soggettive, il solo modo per convincerci dell'esistenza di una qualche realtà esterna indipendente è compiere un atto di fede, «un *salto vitale* (opposto al *salto mortale*)».¹⁷ In breve, il «demone della logica» Mefistofele tenta di convincerci che il credere in una realtà esterna indipendente è una questione di fede, che l'esistenza della «santa materia» è il dogma fondamentale della «teologia» del materialismo dialettico. Dopo una serie di argomenti (che, dobbiamo ammettere, malgrado non siano interamente privi di interesse filosofico, sono irrimediabilmente segnati da un'ingenuità pre-kantiana), Bucharin conclude il capitolo con un appello ironico (che, nondimeno, non può nascondere la disperazione che vi sta sotto): «Frena la lingua, Mefistofele! Frena la tua lingua dissoluta!»¹⁸ Ma nonostante questo esorcismo, il diavolo continua a riapparire in tutto il libro; si veda la prima frase del dodicesimo capitolo: «Dopo un lungo intervallo, il demone dell'ironia fa di nuovo la sua comparsa».¹⁹ Come in Fichte, la realtà esterna è una questione di fede: rompere l'impasse dei sofismi teorici con un *salto vitale* pratico.

Dove Fichte è più coerente di Bucharin è nel fatto che egli è conscio dell'esistenza di un elemento di *credo qua absurdum* in questo atto di fede: la discordanza tra la nostra conoscenza e il nostro impegno etico-pratico è irriducibile, non possiamo riunirle in una completa «visione del mondo». Fichte qui radicalizza Kant, che aveva già supposto che l'Io trascendentale, nella sua «spontaneità», occupa un campo intermedio tra i fenomeni e i noumeni. La libertà/spontaneità del soggetto non è la proprietà di un ente fenomenico, e quindi non può essere liquidata come falsa apparenza che cela la verità noumenica che siamo totalmente prigionieri di una necessità imperscrutabile; tuttavia, questa libertà non è nemmeno semplicemente noumenica. In un misterioso paragrafo della *Critica della ragion pratica*, intitolato «Come la proporzione delle facoltà conoscitive dell'uomo sia saviamente adeguata alla sua destinazione pratica», Kant si interroga su cosa accadrebbe se dovessimo ottenere l'accesso diretto al campo noumenico, alla *Ding an sich*:

invece della lotta che ora la convinzione morale deve combattere contro le inclinazioni, e dove, dopo alcune sconfitte, si deve pur conquistare gradualmente la forza morale dell'anima, *Dio* e l'*eternità*, nella loro *terribile maestà*, ci starebbero incessantemente *davanti agli occhi* [...] la maggior parte delle azioni conformi alla legge avverrebbero per timore, solo poche per speranza, e proprio nessuna per dovere; e non esisterebbe affatto un valore morale delle azioni, dal quale soltanto dipende il valore della persona e persino del mondo, agli occhi della somma Savièzza. Il comportamento degli uomini, qualora la loro natura rimanesse così com'è ora, sarebbe dunque trasformato in un semplice meccanismo, dove, come in un teatro di marionette, tutti *gesticolerebbero* bene, ma, nei personaggi, non si potrebbe cogliere *nessuna vita affatto*.²⁰

In breve, l'accesso diretto al campo noumenico ci priverebbe di quella «spontaneità» che costituisce il nucleo della libertà trascendentale: ci trasformerebbe in automi senza vita, o, per dirla in termini odierni, in «macchine pensanti». L'implicazione di questo passo è ben più radicale e paradossale di quanto possa apparire. Se ne ignoriamo l'incoerenza (come potrebbero coesistere la paura e un gesticolare inanimato?), la conclusione che decreta è che, sia a livello fenomenico che a livello noumenico, gli umani sono un «mero meccanismo» senza autonomia né libertà: come fenomeni, non siamo liberi, siamo una parte della natura, un «mero meccanismo», interamente sottomesso ai legami causali, una parte del nesso di cause ed effetti; e anche come noumeni non siamo liberi, siamo ridotti al medesimo «mero meccanismo». ²¹ La nostra libertà persiste solo in uno interregno *tra* il fenomenico e il noumenico. Quindi Kant non limitò semplicemente la causalità al campo fenomenico per poter in seguito affermare che, a livello noumenico, siamo attori liberi e autonomi: siamo liberi solo nella misura in cui siamo costretti entro l'orizzonte fenomenico, e quindi il campo noumenico resta per noi inaccessibile. ²² Kant ha formulato questa impasse nella celebra affermazione secondo cui egli aveva dovuto limitare la conoscenza per creare uno spazio per la fede. Sulla stessa scia,

la filosofia di Fichte si risolve in un totale scetticismo cognitivo, e cioè nell'abbandono della filosofia vera e propria, per cercare invece la saggezza in una specie di fede religiosa. Ma Fichte non pensa che ciò sia un problema, dal momento che conta solo la dimensione pratica: produrre un mondo adatto agli esseri umani, e produrre me stesso come la persona che vorrei essere per l'eternità. ²³

Il limite di questa posizione riposa nell'incapacità di Kant e Fichte di concepire in modo positivo lo statuto ontologico di questo soggetto autonomo-spontaneo, né fenomenico né noumenico (questa è già l'accusa che Heidegger, in *Sein und Zeit*, muove alla metafisica tradizionale: essa non può pensare lo statuto ontologico del *Dasein*). La soluzione di Hegel comporta la trasposizione del limite epistemologico in un fatto ontologico: il vuoto della nostra conoscenza corrisponde a un vuoto nell'essere stesso, all'incompletezza ontologica della realtà.

Questa trasposizione ci permette di gettare nuova luce sulla definizione hegeliana di libertà come «conoscenza della necessità»:

l'idea coerente di idealismo soggettivo ci impone di invertire questa tesi e di concepire la necessità come (nient'altro che) conoscenza della libertà. Il principio centrale dell'idealismo trascendentale di Kant è che l'atto «spontaneo» (cioè radicalmente *libero*) di appercezione trascendentale da parte del soggetto trasforma il flusso caotico delle sensazioni in una «realtà» che obbedisce a leggi necessarie. Questo principio viene espresso ancora più chiaramente nella filosofia morale: quando Kant afferma che la Legge morale è la *ratio cognoscendi* della nostra libertà trascendentale, non sta letteralmente dicendo che la necessità è la conoscenza della libertà? In altre parole, il solo modo che abbiamo di conoscere la nostra libertà è attraverso l'insopportabile pressione della Legge morale, la sua *necessità*, che ci impone di agire contro il dominio dei nostri impulsi patologici. Al livello più generale, dobbiamo postulare che la «necessità» (la necessità simbolica che regola la nostra vita) è generata dall'abissale atto libero del soggetto, dalla sua decisione contingente, da quello che Lacan chiama il *point de capiton*, il «punto di capitone» che trasforma magicamente la confusione in un nuovo Ordine. Questa libertà che non è ancora impigliata nella rete della necessità non è forse l'abisso della «notte del mondo»?

Per questa ragione, la radicalizzazione di Kant da parte di Fichte è una mossa coerente, e non una stravaganza soggettivista. Fichte è stato il primo filosofo a mettere a fuoco la misteriosa contingenza che riposa nel fondo della soggettività: il soggetto fichtiano non è il pomposo Ego = Ego come Origine assoluta di tutta la realtà, ma un soggetto finito, gettato e impigliato in una situazione sociale contingente che sfugge sempre al suo controllo.²⁴ L'*Anstoss*, l'impulso primordiale che mette in moto la graduale autolimitazione e autodeterminazione del soggetto inizialmente vuoto, non è solamente un impulso meccanico esterno: esso fa anche segno verso un altro soggetto che, nell'abisso della sua libertà, funziona come l'intimazione (*Aufforderung*) che mi ingiunge di limitare/specificare la mia libertà, e cioè di compiere il passaggio dall'astratta libertà egoista alla libertà concreta all'interno dell'universo etico razionale; forse questa *Aufforderung* intersoggettiva non è solo la specificazione secondaria dell'*Anstoss*, ma ne è la forma originaria ed esemplare. È importante tenere a mente i due significati principali di *Anstoss* in tedesco: freno, ostacolo, impedimento, qualcosa che resiste all'espansione senza limiti dei nostri sforzi; e un impeto o stimolo, qualcosa che stimola il nostro agire. *Anstoss* non è semplicemente l'ostacolo che l'Io assoluto impone a sé per stimolare il proprio agire, così che superando l'ostacolo può affermare il proprio potere creativo (come il proverbiale santo asceta che gioca con sé stesso, inventando tentazioni sempre più perverse a cui resistere per trovare conferma della propria forza). Se la kantiana

Ding an sich corrisponde alla Cosa freudiana-lacanian, l'*Anstoss* è vicino all'*objet petit a*, al primordiale corpo estraneo che «si conficca nella gola» del soggetto, all'oggetto-causa del desiderio che lo dilacera: lo stesso Fichte definisce l'*Anstoss* come il corpo estraneo e non assimilabile che causa la divisione del soggetto nel vuoto soggetto assoluto e nel soggetto determinato, limitato dal non-Io.

L'*Anstoss* designa dunque il momento del «bisticcio», il colpo rischioso, l'incontro con il Reale nel mezzo dell'idealità dell'Io assoluto: non c'è soggetto senza *Anstoss*, senza la collisione con un elemento di irriducibile fatticità e contingenza – «l'Io deve incontrare in sé qualcosa di estraneo». Occorre quindi riconoscere «la presenza, all'interno dell'Io stesso, di un ambito di irriducibile alterità, di assoluta contingenza e imperscrutabilità [...]. In definitiva, non solo la rosa di Angelus Silesius, ma qualsiasi *Anstoss ist ohne Warum*». ²⁵ In evidente contrasto con la kantiana *Ding noumenica* che colpisce i nostri sensi, l'*Anstoss* non proviene dall'esterno, è in senso stretto estimo: un corpo esterno non assimilabile nel nucleo del soggetto. Come sottolinea lo stesso Fichte, il paradosso dell'*Anstoss* sta nel fatto che esso è, allo stesso tempo, «puramente soggettivo» e non prodotto dall'agire dell'Io. Se l'*Anstoss* non fosse «puramente soggettivo», se fosse già il non-Io, parte dell'oggettività, ricadremmo nel «dogmatismo»; e cioè l'*Anstoss* equivarrebbe in realtà a poco più di una traccia spettrale della kantiana *Ding an sich*; ciò non farebbe che confermare l'incoerenza di Fichte (l'accusa più comune che gli viene rivolta). Se l'*Anstoss* fosse semplicemente soggettivo, sarebbe un vacuo gioco del soggetto con sé stesso, e non guadagneremmo mai il livello della realtà oggettiva; e cioè Fichte sarebbe in realtà un solipsista (un altro argomento banale portato contro la sua filosofia). Il punto cruciale è che l'*Anstoss* mette in moto la costituzione della «realtà»: all'inizio c'è il puro Io con il corpo estraneo non assimilabile nel suo centro; il soggetto costituisce la realtà distanziandosi dal Reale dell'*Anstoss* senza forma e conferendo allo stesso la struttura dell'oggettività. Ciò che qui si impone è il parallelo tra l'*Anstoss* fichtiano e lo schema freudiano-laciano del rapporto tra l'*Ich* primordiale (*Ur-Ich*) e l'oggetto, il corpo estraneo al centro dell'Io che ne disturba l'equilibrio narcisistico e mette in moto il lungo processo di graduale espulsione e strutturazione di questa sporgenza interiore, processo attraverso il quale viene costituita (quello che viviamo come) la «realtà oggettiva esterna».

Se la *Ding an sich* di Kant non è l'*Anstoss* di Fichte, qual è la differenza tra questi due concetti? O, per dirla in altro modo: dove effettivamente troviamo in Kant qualcosa che prefiguri l'*Anstoss* di Fichte? Non dobbiamo confondere la *Ding an sich* di Kant con l'«oggetto trascendentale», che (contrariamente ad alcune confuse e

fuorvianti formulazioni rinvenibili nello stesso Kant) non il noumeno ma il «nulla», il vuoto all'orizzonte dell'oggettività, di ciò che sta contro il soggetto (finito), la forma minima di resistenza che non ha ancora assunto la determinatezza di un oggetto positivo che il soggetto incontra nel mondo: Kant usa l'espressione tedesca *Dawider*, qualcosa che «sta là fuori e ci si oppone, si erge contro di noi». Questo *Dawider non* è l'abisso della Cosa, non indica la dimensione dell'inimmaginabile, ma è, al contrario, l'orizzonte stesso dell'apertura verso l'oggettività all'interno del quale gli oggetti particolari appaiono a un soggetto finito.

Anstoss e Tat-Handlung

Per ricapitolare, l'*Anstoss* fichtiano è un concetto analogo, sul piano formale, al lacaniano *objet a*: come un campo magnetico, esso è il fuoco dell'attività ponente dell'Io, il punto attorno al quale quest'attività circola, pur essendo in sé completamente insostanziale, dal momento che è *creato-posto, generato, dal medesimo processo che reagisce ad esso e con esso ha a che fare*. Ricorda la vecchia barzelletta sulla recluta che pretende gli sia riconosciuta l'infermità mentale in modo da essere esonerata dal servizio militare: il suo «sintomo» consiste nell'esaminare compulsivamente ogni pezzo di carta che trova esclamando subito dopo «Non è questo!» Quando viene visitato dagli psichiatri militari, fa la stessa cosa, cosicché alla fine i medici gli porgono un pezzo di carta che conferma la sua esenzione dalla leva. La recluta lo prende, lo esamina ed esclama: «È questo!» Anche qui è la ricerca stessa a generare il suo oggetto. Ecco il paradosso ultimo dell'*Anstoss* fichtiano: esso non è immediatamente esterno al movimento circolare della riflessione, ma è un oggetto che è posto da questo stesso movimento (autoreferenziale). La sua trascendenza (impenetrabilità, irriducibilità a un ordinario oggetto rappresentato) coincide con la sua assoluta immanenza.

L'*Anstoss* è allora immanente o trascendente? Esso «provoca/disturba» l'Io dall'esterno, o è posto dall'Io stesso? In altre parole: viene prima (idealmente) la pura Vita dell'Io che pone sé stesso, la quale, in un secondo momento, pone l'ostacolo? Se è trascendente, abbiamo il soggetto finito limitato dall'*Anstoss* (sia nella forma della Cosa-in-sé kantiana sia in quella, oggi molto più accettabile, dell'intersoggettività, di un altro soggetto come la sola vera Cosa, come l'*Anstoss* etico); se è immanente, abbiamo la noiosa e perversa logica dell'Io che pone un ostacolo unicamente per poterlo superare. Allora la sola soluzione sta nell'assoluta simultaneità/coincidenza del porre sé e dell'ostacolo; e cioè l'ostacolo è il «rifiuto» escrementale del processo dell'autoporsi, non tanto posto quanto espulso, escreto/

secreto, come il rovescio dell'attività di autoporsi. In questo senso, l'*Anstoss* è l'*a priori* trascendentale del porre, ciò che spinge l'Io a un porre senza fine, il solo elemento non posto. O, in lacanese, e seguendo la logica del «non-Tutto» di Lacan: l'Io (finito) e il non-Io (l'oggetto) si limitano a vicenda, mentre, al livello assoluto, non c'è nulla che sia non-Io, l'Io è illimitato, e per questa ragione è non-Tutto; l'*Anstoss* è ciò che lo rende non-Tutto.

Sylvain Portier ha formulato chiaramente questo punto cruciale: «Se tentiamo di spiegare il 'limite', dobbiamo stare attenti a non rappresentarlo mai in modo *oggettivo*, o, per meglio dire, *oggettivizzato*».²⁶ L'opinione diffusa secondo cui Kant era cosciente della necessità di presupporre un'*X* esterna che influisca su di noi quando sperimentiamo le sensazioni, mentre Fichte si preoccupò di chiudere il circolo del solipsismo trascendentale, non coglie l'essenza né la finezza dell'argomentazione del secondo: Fichte si libera della *Ding an sich* non perché postuli il soggetto trascendentale come un Assoluto infinito, ma, al contrario, a causa della *finitudine* del soggetto trascendentale, o come scrisse il primo Wittgenstein: «La nostra vita è altrettanto infinita, quanto è illimitato il nostro campo visivo». Come il campo visivo, la vita è finita, e, proprio per tale ragione, non possiamo mai vederne il limite; in questo senso preciso «vive eternamente chi vive nel presente» (*Tractatus* 6.4311): esattamente perché siamo *all'interno* della nostra finitudine non possiamo fuoriuscirne e percepirne il limite. È questa la conclusione cui mira Fichte quando sottolinea che non dobbiamo concepire l'Io trascendentale come uno spazio chiuso circondato da un altro spazio esterno di enti noumenici.

È possibile asserire molto chiaramente lo stesso concetto riconducendolo ai termini della distinzione lacaniana tra il soggetto dell'enunciato e il soggetto dell'enunciazione: quando io pongo/definisco me stesso come un essere finito che esiste nel mondo in mezzo ad altri esseri, al livello dell'enunciazione (la posizione dalla quale parlo) oggettivizzo già il limite tra me e il resto del mondo; e cioè adotto la prospettiva dell'infinità dalla quale posso osservare la realtà e situarmi in essa. Di conseguenza, il solo modo che ho di affermare veramente la mia finitudine è accettare che il mio mondo è infinito, dal momento che non posso identificarne i limiti rimanendo *all'interno* di esso.²⁷ Come fa notare Wittgenstein, questo è anche il problema della morte: la morte è il limite della vita che non può essere tracciato *all'interno* della vita; e solo un vero ateo può accettare pienamente questa evidenza, come ha ben illustrato Ingmar Bergman nel suo grandioso manifesto per l'ateismo, sintomaticamente sviluppato dal regista a proposito del suo film «religioso» *Il settimo sigillo*:

La mia paura della morte era profondamente collegata alle mie idee religiose. Poi, ebbi una piccola operazione chirurgica. Per sbaglio, mi fu praticata un'anestesia troppo forte, così sparii dal mondo dei sensi. Dove se ne erano andate le ore? Non durarono nemmeno una frazione di secondo.

Improvvisamente mi resi conto che la morte è così. Che dall'essere si passi al *non-essere* è una cosa difficile da pensare. Per una persona costantemente terrorizzata dall'idea della morte, è estremamente liberatoria. Nello stesso tempo dà un po' fastidio: si pensa che potrebbe essere piacevole avere nuove esperienze, una volta che l'anima abbia ottenuto la licenza di riposarsi, separandosi dal corpo. Ma non credo che sia così. Prima *si* è, e poi *non si* è. Questo è del tutto soddisfacente.

Quello che in precedenza era tanto spaventoso e misterioso, l'ultraterreno, non esiste. Tutto è su questa terra. Tutto è dentro di noi, accade dentro di noi e noi fluiamo gli uni negli altri e fuori degli altri: va bene così.²⁸

C'è dunque della verità nel noto argomento di Epicuro contro la paura della morte (non c'è niente da temere: mentre siamo ancora in vita, non siamo morti, e quando moriremo, non sentiremo nulla). La fonte della paura della morte è il potere dell'immaginazione; la morte come evento è la suprema anamorfosi: quando la temiamo, viviamo un non evento, un non ente (il nostro passaggio al non essere) come un evento.

Ernesto Laclau ha sviluppato l'idea che, in un rapporto antagonistico, la differenza esterna coincide con la differenza interna: la differenza che mi separa da altri enti attorno a me e quindi garantisce la mia identità allo stesso tempo intacca la mia identità e la rende imperfetta, instabile, mutilata.²⁹ Questa tensione deve essere estesa alla piena identità dialettica degli opposti: la condizione di possibilità dell'identità è, allo stesso tempo, la sua condizione di impossibilità; l'asserzione dell'identità del sé è basata sul suo opposto, su un irriducibile resto che mutila ogni identità.

È per questo che Fichte ha ragione di sostenere che l'arci-modello di ogni identità è $Io = Io$, l'identità del soggetto con sé stesso; il concetto formale-logico di (auto)identità è posteriore, esso deve essere innanzitutto fondato sul concetto logico *trascendentale* dell'autoidentità dell'Io. Quando Fichte sottolinea che l'Io assoluto non è un fatto (*Tatsache*), ma un atto (*Tat-Handlung*) – che la sua identità è puramente e interamente processuale – vuole precisamente dire che il soggetto è il risultato del proprio fallimento di diventare un soggetto: tento di attualizzarmi pienamente come soggetto, fallisco (non riesco a diventare un soggetto), e questo scacco è il soggetto (che io sono). *Solo* nel caso del soggetto abbiamo questa piena coincidenza di fallimento e successo, l'identità come qualcosa di fondato su una propria deficienza; in tutti gli altri casi c'è l'apparenza di un'identità sostanziale che precede o sta al fondo della processualità. La critica portata da Fichte al «dogmatismo» realista asserisce precisamente la priorità trascendentale-ontologica di questa pura processualità dell'Io su ogni ente sostanziale: ogni apparenza di identità sostanziale deve

essere spiegata in termini di genesi trascendentale, come il risultato «reificato» della processualità del puro Io. Il passaggio da Io = Io alla demarcazione tra l'Io e il non-Io è quindi il passaggio dall'antagonismo immanente alla limitazione esterna che garantisce l'identità dei poli opposti: il puro Io autoponente non divide semplicemente sé stesso in non-Io posto e Io finito che si oppone al non-Io; il puro Io pone il non-Io e l'Io finito come opposti che si limitano vicendevolmente per poter risolvere la tensione immanente della sua processualità.

L'affermazione che il limite del soggetto è allo stesso tempo esterno e interno, che il limite esterno del soggetto è sempre anche il suo limite interno, è, ovviamente, sviluppata da Fichte nella tesi principale del suo «idealismo trascendentale assoluto»: ogni limite esterno è il risultato di un'autolimitazione interna. Questo è ciò che Kant non riesce a vedere: per Kant, la Cosa-in-sé è immediatamente il limite esterno del campo fenomenico costituito dal soggetto; in altre parole, il limite che separa il noumenico dal fenomenico non è l'autolimitazione del soggetto trascendentale, ma è semplicemente il limite esterno a quest'ultimo.

Tuttavia, non sembra ciò accordarsi all'interpretazione tradizionale, secondo la quale Fichte segnerebbe il passaggio all'idealismo trascendentale assoluto, a quel sistema in cui ogni limite esterno della soggettività è cooptato, re-inscritto come un momento dell'infinita automediazione/limitazione del soggetto? Se leggiamo la tesi secondo la quale ogni limite del soggetto è la (fondato nella) autolimitazione del soggetto assieme a quella sulla coincidenza di limite esterno e interno, vediamo l'accento dell'«autolimitazione» del soggetto spostarsi dal genitivo soggettivo a quello oggettivo: la «limitazione del sé» non indica più che il soggetto sia attore assoluto o signore della propria limitazione, e che abbracci i propri limiti all'interno dell'attività della propria automediazione, ma che il limite esterno del sé mutila dall'interno l'identità stessa del soggetto. È (di nuovo) Portier che spiega chiaramente questo punto:

Ciò che l'Io, nella misura in cui è precisamente l'«Io assoluto», non è, vale a dire il «non-Io» stesso, è quindi (per l'Io) assolutamente nulla, una pura nullità o, come dice lo stesso Fichte, una specie di «non essere» [...] dovremmo quindi fare attenzione a non rappresentarci il non-Io come un *altro livello* rispetto a quello dell'Io: al di fuori del «campo trascendentale» dell'Io che pone non c'è in realtà che l'assenza di spazio, in altre parole, il *non livello*, il *vuoto* che è proprio del non-Io.³⁰

Questo significa che, dal momento che non c'è nulla al di fuori dell'(auto)porsi dell'Io assoluto, il non-Io può solo emergere – può solo essere posto – come correlativo al non-essere posto dell'Io: *il non-Io non è che il non-essere posto dell'Io*. O, tradotto in termini più vicini alla nostra esperienza comune: dal momento che, nella prospettiva assolutamente ecologica di Fichte, tutta l'attività del porre è l'attività

dell'Io, l'incontro dell'Io con il non-Io come agente attivo, come realtà oggettiva che esercita una pressione attiva sull'Io, che gli resiste attivamente, può solo essere il risultato della passività dell'Io: *il non-Io è attivo nella misura in cui Io rendo me stesso passivo e quindi lascio agire il non-Io su di me*.³¹ Ecco secondo Fichte il fatidico vizio della Cosa-in-sé kantiana: poiché la Cosa kantiana è concepita come esistente indipendentemente dall'Io e pertanto come esercitante una pressione su di esso, abbiamo qui a che fare con *un'attività nel non-Io alla quale non corrisponde alcuna passività nell'Io stesso*. Ciò è per Fichte assolutamente impensabile, è un residuo di dogmatismo metafisico.

Quanto detto ci porta al tema della finitudine del soggetto: in Fichte la sintesi *a priori* del finito e dell'infinito è la *finitudine* dell'Io ponente:

l'Io, vale a dire l'«atto di riflessione-in-sé», deve sempre «porre qualcosa di assoluto al di fuori di sé», e riconoscere per tutto il tempo che questo ente può esistere solo «per esso», relativamente alla finitudine e alla specifica modalità dell'intuizione dell'Io.³²

Fichte riprende quindi l'assunto di base della filosofia della riflessione, che di solito è formulato criticamente: non appena il soggetto fa esperienza di sé come raddoppiato nella riflessione, immerso nelle opposizioni e così via, deve mettere in relazione questa propria frattura/condizione mediata con un Assoluto presupposto e a lui inaccessibile, configurato come il modello a cui il soggetto tenta di ricongiungersi. La stessa idea può anche essere esposta in termini più prossimi al senso comune: quando noi umani siamo presi in un tumulto di attività, abbiamo la propensione a immaginare un punto di riferimento esterno e assoluto che fornisca un orientamento e un principio ordinatore a queste attività. Nella migliore tradizione della fenomenologia trascendentale, Fichte cerca di interpretare questa costellazione in modo puramente immanente: non dobbiamo mai dimenticare che Assoluto così inteso, proprio perché è esperito dal soggetto come il presupposto della sua attività, è in realtà *posto* da esso, e cioè «può solo esistere 'per esso'». Due conseguenze cruciali derivano da quest'interpretazione immanente: primo, l'Assoluto infinito è il presupposto di un soggetto finito; il suo spettro può sorgere solo all'interno dell'orizzonte di un soggetto finito che vive la sua finitudine come tale. Secondo, questa esperienza dello scarto che separa il soggetto dall'Assoluto infinito è intrinsecamente pratica, in quanto obbliga il soggetto a compiere un'incessante attività. Seidel conclude acutamente che questa visione pratica di Fichte dischiude l'ambito di una nuova forma di disperazione radicale: non solo la disperazione di non poter realizzare l'Ideale, o la disperazione di chi avverte che la realtà è troppo dura per lui, ma la disperazione derivante dal sospetto che l'Ideale sia *in sé* invalidato, che non valga la pena.³³

Divisione e limitazione

Ora possiamo finalmente riconoscere il ruolo assolutamente centrale del concetto di *limitazione* nell'intero edificio teorico di Fichte: contrariamente al realismo dogmatico che pone il non-Io sostanziale come il solo attore effettivo e indipendente, e contrariamente al «realismo idealista» di Cartesio o Leibniz, per i quali la sola vera realtà è quella della sostanza spirituale monadica, e ogni attività del non-Io è una mera illusione, secondo Fichte quello tra Io e non-Io è un rapporto di limitazione reciproca. Nonostante questa limitazione reciproca sia sempre posta *all'interno* dell'Io assoluto, il punto cruciale è concepire questo Io *non* in modo realista, come una sostanza spirituale che «contiene tutto in sé», ma come un *medium* astratto, puramente trascendentale-ideale, in cui l'Io e il non-Io si delimitano vicendevolmente. Non si tratta dell'Io assoluto che è «la (somma) realtà»; al contrario, l'Io stesso *acquista la propria realtà solo attraverso/nel suo confronto reale con l'opposta forza del non-Io che lo ostacola e lo limita*. Non c'è alcuna realtà dell'Io al di fuori della sua opposizione al non-Io, al di fuori di questo trauma, di questo incontro con un potere opposto/frustrante (che, nella sua generalità, abbraccia ogni cosa, dall'inerzia naturale del proprio corpo alla pressione dei vincoli e delle istituzioni sociali, per non parlare della presenza traumatica di *un altro* Io). Privare l'Io del non-Io equivale a privarlo della sua realtà. Il non-Io è quindi originariamente non l'oggetto astratto (*Objekt*) della contemplazione distaccata del soggetto, ma l'oggetto come *Gegenstand*, come ciò che sta qui contro di me, ciò che ostacola i miei sforzi. In tal senso, la passività del soggetto di fronte a un oggetto che ostacola gli sforzi del suo porre pratico, i suoi sforzi *tetici*, è propriamente *patetica*, o, piuttosto, *patica*.³⁴ O, per dirla in altro modo, il soggetto può essere ostacolato (e avvertire l'oggetto come un ostacolo) solo in quanto esso è già orientato verso l'esterno, «preme» verso l'esterno nei suoi sforzi pratici.

Così, all'interno dell'Io (assolutamente ponente), l'Io (finito) e il non-Io sono posti come divisibili e reciprocamente limitantesi; o come scrive Fichte nella sua celebre formula: «*Io oppongo nell'Io all'Io divisibile un non-Io divisibile*». Dunque Jacobi aveva in certo senso ragione quando, in un commento impagabile contenuto nella sua celebre lettera a Fichte, definì la *Wissenschaftslehre* un «materialismo senza materia»: la «coscienza pura» dell'Io assoluto all'interno della quale l'Io e il non-Io si delimitano reciprocamente appare in effetti come una variante idealista del concetto di materia difeso dal materialismo astratto, e cioè come uno spazio astratto (matematico) diviso all'infinito tra l'Io e il non-Io.

La prossimità (e, allo stesso tempo, il divario) tra Fichte e Hegel è più che mai discernibile nella differenza tra i loro rispettivi concetti di

limitazione. Ciò che condividono è l'idea che, paradossalmente, lungi dall'escludersi a vicenda, limitazione e vera infinità sono due aspetti della stessa costellazione. In Hegel, la sovrapposizione di vera infinità e autolimitazione è sviluppata nel concetto di autorelazione: nella vera infinità, la relazione-con-l'altro coincide con l'autorelazione; pertanto essa definisce la struttura più elementare della vita. Un numero di studiosi contemporanei delle scienze della vita, da Lynn Margulis a Francisco Varela, affermano che il problema centrale della biologia non concerne tanto la dinamica di interazione o di reciproca connessione tra un organismo e il suo ambiente, quanto invece il modo in cui un organismo distinto e identico a sé stesso emerge dal suo ambiente. Come può una cellula formare la membrana che la separa dal mondo esterno? Il vero problema quindi non è ricostruire il modo in cui un organismo si adatta al suo ambiente, ma come si giunga all'esistenza di un qualcosa, un ente distinto, che deve prima di tutto adattare sé stesso al proprio ambiente. Quando affronta questo nesso cruciale, il linguaggio della biologia contemporanea appare stranamente simile al linguaggio di Hegel. Quando Varela, per esempio, spiega l'*autopoiesis*, ripete quasi alla lettera la definizione hegeliana di vita come entità teleologica e auto-organizzantesi. Il suo concetto centrale di *loop* o *bootstrap*³⁵ richiama da presso l'hegeliana *Setzung der Voraussetzungen* (porre i presupposti):

L'autopoiesi tenta di definire la singolarità del processo che produce la vita nella sua forma cellulare fondamentale. È un tratto specifico della dimensione cellulare. C'è un processo circolare o reticolare che genera un paradosso: un sistema auto-organizzantesi di reazioni biochimiche produce molecole, che compiono qualcosa di specifico e unico: creano una frontiera, una membrana, che vincola il processo che ha prodotto i costituenti della membrana. Si tratta di un *bootstrap* logico, di un *loop*: un processo produce entità le quali creano una frontiera che a sua volta vincola il processo che produce la frontiera. Questo *bootstrap* è proprio ciò che vi è di unico nelle cellule. Un ente auto-distinguentesi esiste quando il *bootstrap* è completato. Questo ente ha prodotto la propria frontiera. Non ha bisogno che un agente esterno lo noti, o di dire «Sono qui». Esso è, da sé, auto-distinzione: il tirarsi su per i propri capelli da un brodo di chimica e fisica.³⁶

La conclusione da trarre è quindi che il solo modo di spiegare l'emergere della distinzione tra l'«interno» e l'«esterno» costitutiva di un organismo vivente è di postulare una specie di rovesciamento autoriflessivo per mezzo del quale – per dirla in hegelese – l'Unità di un organismo come Intero «pone» retroattivamente quale suo risultato, che esso domina e regola, l'insieme delle proprie cause (e cioè i processi multipli dai quali è emerso). In questo modo, e solo in questo modo, un organismo non è più limitato da condizioni esterne, ma è fondamentalmente autolimitato; di nuovo, come si sarebbe espresso Hegel, la vita emerge quando la limitazione esterna (di un'entità da parte del suo ambiente) si trasforma in un'autolimitazione. Il che ci riporta al problema dell'infinità: per

Hegel, la vera infinità non è ciò che si espande illimitatamente, ma l'attiva autolimitazione (autodeterminazione) che si oppone all'essere-determinati-da-altro. In questo senso preciso, la vita (perfino al livello più elementare, come cellula vivente) è la forma essenziale della vera infinità, dal momento che comporta già quel *loop* minimale attraverso cui un processo non è più semplicemente determinato dall'Esterno ma è in sé in grado di (sovra)determinare la modalità di questa determinazione e quindi di «porre i suoi presupposti». L'infinito acquista per la prima volta esistenza fattuale non appena la membrana di una cellula si organizza come autolimitazione. Allora, quando Hegel include i minerali nella categoria di «vita», sebbene nel gradino più basso della natura organica, non anticipa forse Lynn Margulis, la quale ha insistito anch'essa sulle forme di vita che precederebbero quella vegetale e animale?

In Fichte, tuttavia, il legame tra l'infinito e la limitazione si presenta in modo completamente differente: l'infinito fichtiano è un «infinito agente»,³⁷ l'infinito dell'impegno pratico del soggetto. Sebbene, com'è ovvio, anche un animale possa avvertire frustrazione in presenza di oggetti/ostacoli, esso non esperisce la propria situazione come limitata *stricto sensu*; non è cosciente della limitazione, dal momento che è semplicemente vincolato da/in essa. Al contrario l'uomo percepisce la propria condizione come insopportabilmente limitata, e quest'esperienza è sostenuta dal suo infinito sforzo per uscirne. In questo modo l'«infinito agente» dell'uomo è immediatamente fondato nell'esperienza della sua finitudine. O, per dirla in modo leggermente diverso, mentre un animale è semplicemente/immediatamente limitato, e cioè mentre il suo limite è un che di esterno e quindi invisibile all'interno del suo orizzonte di costrizione (se un animale potesse parlare, non sarebbe in grado di dire «sono confinato nel mio piccolo e misero mondo, e non ho coscienza di ciò che mi manca»), la limitazione di un uomo è «autolimitazione» nel senso preciso di ciò che incide sulla sua stessa identità dall'interno, ostacolandola, «finitizzandola», ciò che impedisce all'essere umano non solo di «diventare il mondo», ma di diventare *sé stesso*. Questa è la (spesso trascurata) controparte della tesi fondamentale di Fichte «*Io oppongo nell'Io all'Io divisibile un non-Io divisibile*». Il fatto che il limite tra l'Io e l'oggetto/ostacolo ricada all'interno dell'Io implica non solo la trionfante conclusione che l'Io è l'unità che comprende sé e il suo altro oggettivo, ma anche la ben più sgradevole e propriamente traumatica conclusione che l'oggetto/ostacolo incide sull'identità dell'Io e la rende finita/frustrata.

Questa intuizione cruciale ci permette di accostarci a quello che alcuni interpreti considerano il problema di Fichte: come passare dall'Io al non-Io come un In-sé che abbia consistenza al di fuori

dell'automovimento riflessivo dell'Io? (Ricordiamo il paragone di Madame de Staël tra l'Io che pone sé stesso e il Barone di Münchhausen.) Pierre Livet ha proposto una soluzione ingegnosa:³⁸ dal momento che *deve* esserci un qualche punto di riferimento al di fuori dell'Io (senza il quale l'Io collasserebbe semplicemente su sé stesso), e dal momento che questo punto non può essere direttamente esterno all'Io (visto che ogni esternalità di questo tipo equivarrebbe a una concessione alla Cosa-in-sé kantiana che esclude l'assoluto autoporsi dell'Io), c'è una sola strada coerente che conduce fuori da questa impasse: fondare il movimento circolare della riflessività in sé stesso non per mezzo dell'impossibile trucco di Münchhausen, in cui l'X fondata fornisce retroattivamente il proprio fondamento, ma mediante il riferimento a *un altro* Io. In questo modo, si ottiene un punto di riferimento esterno a un Io singolare, e che quest'ultimo avverte come un opaco nucleo impenetrabile, ma, nondimeno, *non* estraneo al movimento riflessivo (auto)ponente, dal momento che si tratta di *un altro* circolo (auto)ponente. (In questo modo, Fichte può fondare la necessità *a priori* dell'intersoggettività).

Non possiamo che ammirare l'elegante semplicità di questa soluzione, che richiama il concetto lacaniano-freudiano del prossimo come l'impenetrabile Cosa traumatica. Tuttavia, per quanto ingegnosa, la soluzione di Livet fallisce comunque, in quanto trascura il fatto che la relazione dell'Io con l'oggetto, nel senso strettamente formale della genesi trascendentale, precede la relazione dell'Io con un altro Io: l'Altro primordiale, il Prossimo come Cosa, *non* è un altro soggetto. L'*Anstoss* che risveglia (ciò che sarà stato) il soggetto dal suo statuto pre-soggettivo è un Altro, ma non l'Altro della (reciproca) intersoggettività.

L'Assoluto finito

Consideriamo quindi l'errore fatale di chi interpreta il pensiero di Fichte come la frontiera estrema dell'Idealismo tedesco, l'idealismo «nella sua forma più deleteria». Secondo questo luogo comune, Hegel incarna il momento della follia, il sogno di un Sistema del Sapere assoluto; ma almeno, così si dice, la sua opera presenta una ricca varietà di materiale storico utile così come molte preziose intuizioni sulla politica, la cultura e l'estetica. Fichte, al contrario, è una versione più immatura e irrazionale di Hegel, non rappresenta *nient'altro* che la pura follia (si veda Bertrand Russell nella sua *Storia della filosofia occidentale*). Perfino Lacan si riferisce *en passant* alla posizione radicale del solipsismo come a una forma di follia non difendibile da alcun individuo assennato. E addirittura gli estimatori di Fichte vedono nel suo pensiero una formulazione estrema della

soggettività moderna. Scorrendo velocemente l'opera fichtiana, non può non sembrare così: cominciamo con *Ich = Ich*, l'Io che pone sé stesso; passiamo poi al non-Io; e poi... In altre parole, raziocini puramente astratti, sostenuti da argomentazioni ridicole e riferimenti alla matematica che oscillano tra salti bizzarri e scadente senso comune.

Tuttavia, il paradosso è che, come in Kant, Schelling e tutto l'Idealismo tedesco, ciò che sembra una speculazione astratta si traduce in una fonte di comprensione sostanziale non appena lo mettiamo in relazione con la nostra esperienza più concreta. Per esempio, quando Fichte sostiene che l'op-posizione del non sé avviene perché il sé assoluto/ideale è posto dal sé finito, non fa che descrivere in termini speculativi il concreto impegno pratico del soggetto finito: quando io (come soggetto finito) «pongo» un obiettivo pratico ideale/irraggiungibile, la realtà finita al di fuori di me appare come «non sé», come un ostacolo per il mio obiettivo che deve essere superato, trasformato. Questa è la visione fichtiana (dopo Kant) del «primato della ragion pratica»: il modo in cui percepisco la realtà dipende dai miei progetti pratici. Un ostacolo non è un ostacolo per me in quanto ente, ma per me in quanto agente impegnato nella realizzazione di un progetto: «se il mio ideale come operatore nel campo medico è di salvare vite umane, allora comincerò a vedere nei mie pazienti le cose di cui mi devo preoccupare: comincerò a vedere 'cose' come l'alta pressione sanguigna, gli elevati tassi di colesterolo, ecc.».39 Oppure, un esempio ancor più chiaro: «Se [...] sono un ricco capitalista e attraverso un quartiere degradato nella mia limousine dotata di ogni comfort, non vedo la povertà e la miseria di chi vi abita. Quello che vedo sono persone che vivono dei sussidi pubblici e sono troppo pigre per lavorare, ecc.».40 Sartre era perciò di umore decisamente fichtiano quando sostenne, in un celebre passo dell'*Essere e il nulla*, che

qualunque sia la situazione in cui si trova, il per-sé deve assumere interamente la situazione col suo coefficiente di avversità, fosse pure insostenibile ... Non sono forse io che decido del coefficiente di avversità delle cose, e persino delle loro imprevedibilità, decidendo di me stesso?41

L'insolito sintagma «coefficiente di avversità» lo dobbiamo a Gaston Bachelard, il quale criticò il concetto husserliano di oggettività noematica come costituita dall'attività noetica del soggetto trascendentale, sostenendo che questo concetto ignora il «coefficiente di avversità» dell'oggetto, l'inerzia degli oggetti che resistono all'appropriazione soggettiva. Malgrado ammetta la questione dell'inerzia dell'In-sé, dell'idiozia del reale, Sartre fa però notare, in modo fichtiano, che noi sperimentiamo questa inerzia del Reale come un'avversità, un ostacolo, solo in relazione ai nostri progetti determinati:

la mia libertà di scegliere i miei obiettivi o progetti comporta che ho scelto anche gli ostacoli che incontro lungo la via. È perché ho deciso di scalare questa montagna che ho trasformato la debolezza del mio corpo e la ripidità dei dirupi in ostacoli, cosa che essi non erano fintanto che mi accontentavo di guardare la montagna dall'agio della mia sedia.⁴²

È solo questo primato del pratico che ci fornisce la chiave per interpretare correttamente la riduzione fichtiana della cosa percepita all'attività percipiente, e cioè il tentativo di dedurre la cosa (percepita) dalla percezione della stessa. Da questo punto di vista fenomenologico, l'In-sé dell'oggetto è il risultato del lungo e arduo lavoro attraverso il quale il soggetto impara a distinguere, all'interno del campo delle sue rappresentazioni, tra la mera apparenza illusoria e il modo in cui la cosa che appare è sé stessa. Anche l'In-sé è quindi una categoria dell'apparire: esso non indica l'immediatezza della cosa indipendentemente dal suo apparire a noi, ma la modalità più mediata dell'apparire. Ma come?

L'Io trasferisce un certo quanto di realtà al di fuori di sé; esternalizza parte della sua attività in un non-Io che è perciò «posto come non posto», ossia appare come «indipendente» dall'Io. Il paradosso generato da Fichte è che «è la *finitudine* dell'Io [...] e non la sua *riflessività*, a rendere necessarie le diverse modalità dell'oggettivizzazione del non-Io al quale questo Io si rapporta».⁴³ Per dirla in termini un po' semplificati, l'Io è preso all'interno del circolo chiuso delle oggettivizzazioni non in quanto Fondamento infinito di tutto l'essere, ma proprio in virtù della sua finitezza. Qui è di cruciale importanza il paradossale legame tra infinità (cioè l'assenza di limitazione esterna) e finitudine: ogni limitazione deve essere anche un'autolimitazione non perché l'Io sia un infinito fondamento divino di tutto l'essere, ma proprio a causa della sua finitudine radicale: ecco perché l'Io, in quanto finito, non può «salire sulle proprie spalle» (o «saltare al di là della propria ombra») e vedere la propria limitazione esterna. Portier è quindi pienamente giustificato a parlare di un «'circolo' della Conoscenza assoluta finita»;⁴⁴ nella dinamica descritta, finitudine e infinità non sono più opposte; è proprio il nostro incontro con l'ostacolo (e quindi la brutale consapevolezza della nostra finitudine) a rivelare l'infinità che c'è in noi, il Dovere infinito che ci tormenta nel cuore stesso del nostro essere.

Quindi la tipica interpretazione del pensiero di Fichte, che crede di rilevarne i limiti nella mancata deduzione della necessità dello «shock», dell'incontro con l'ostacolo che innesca l'attività del soggetto, dimostra in realtà di non cogliere il nocciolo del problema: questo «shock» *deve* sorgere «dal nulla» a causa della finitudine radicale del soggetto; esso indica l'intervento dell'Esterno radicale, che per definizione non è deducibile (altrimenti avremmo ancora a che fare con il metafisico soggetto/sostanza che genera il suo intero contenuto

a partire da sé):

Il colpo di genio di Fichte sta senza dubbio nell'essere riuscito a fare dell'inevitabile *manca* che attiene alla sua deduzione categorica, non la debolezza, ma la forza suprema del suo sistema: il fatto che la Necessità possa solo essere dedotta dal punto di vista pratico è in sé (teoreticamente e praticamente) *necessario*.⁴⁵

È in questa combinazione di contingenza e necessità, di libertà e limitazione che incontriamo l'autentico «acme dell'edificio fichtiano». ⁴⁶ In questo «shock», nell'impatto del non-Io sull'Io – descritto da Fichte come «impossibile» e «necessario» allo stesso tempo –, finitudine (essere vincolati da un Altro) e libertà non sono più contrapposte, dal momento che è solo attraverso l'incontro scioccante con l'ostacolo che io divento libero.

Ecco perché, secondo Fichte, è l'Io infinito, anziché il non-Io, a doversi «finitizzare», apparire come Io (auto)limitato, dividersi nell'Io assoluto e nell'Io finito che si oppone al non-Io. Ciò significa che, come afferma Portier con meravigliosa concisione, «ogni non-Io è il non-Io di un Io, ma nessun Io è l'Io di un non-Io». ⁴⁷ Questa formula, tuttavia, non implica che il non-Io sia semplicemente interno all'Io, che sia il risultato del proprio rapportarsi a sé. Occorre essere estremamente precisi: ben oltre la tradizionale tentazione «dogmatica» di concepire l'Io come parte del non-Io, come parte della realtà oggettiva, c'è la ben più complicata e non meno «dogmatica» tentazione del realismo trascendentale, dell'ipostatizzare l'Io assoluto in una specie di meta-Soggetto/Sostanza noumenico che genera il soggetto finito come sua apparenza fenomenica/empirica. In questa prospettiva, non avremmo mai a che fare con oggetti veramente «reali», ma, in definitiva, solo con meri oggetti-fantasma, spettri generati dall'Io assoluto nel gioco della sua autocircolarità. Questo punto è assolutamente decisivo se si vuole evitare di ridurre Fichte alla ridicola figura dell'«idealista assoluto»: l'Io assoluto non gioca semplicemente con sé stesso, ponendo ostacoli al solo scopo di superarli, segretamente conscio di essere il solo giocatore/attore. L'Io assoluto *non* è il Fondamento assoluto reale/ideale di ogni cosa; il suo status è radicalmente *ideale*, è il presupposto ideale dell'Io finito pratico come unica «realtà» (dal momento che, come abbiamo visto, l'Io diventa «reale» solo attraverso l'autolimitazione derivante dall'incontrare l'ostacolo del non-Io). È per questo che possiamo considerare Fichte come un idealista-moralista, un idealista del Dovere infinito: la libertà non è qualcosa che coesiste in modo sostanziale con l'Io, bensì è ciò che deve essere acquisito attraverso una lotta ardua, attraverso lo sforzo della cultura e dell'educazione di sé. L'Io infinito è il processo del suo infinito divenire.

Questo ci porta alla soluzione fichtiana del problema del solipsismo: malgrado a livello dell'osservazione teoretica siamo recettori passivi e

a livello della pratica siamo attivi (intervendiamo nel mondo, vi imponiamo i nostri progetti), non possiamo superare il solipsismo a muovere da una prospettiva teoretica, ma solo agendo da un punto di vista pratico: «[se] non c'è sforzo, [allora] non c'è oggetto».48 In quanto Io teoretico, posso facilmente immaginare me stesso come una monade solitaria presa nella rete eterea, non sostanziale, delle sue fantasmagorie; ma non appena mi dedico all'attività pratica, devo fare i conti con la resistenza dell'oggetto, o, come ha scritto lo stesso Fichte: «La coercizione a causa della quale si impone la credenza nella realtà è una coercizione morale, l'unica possibile per un essere libero».49 Oppure, come Lacan avrebbe puntualizzato molto tempo dopo: l'etica è la dimensione del Reale, la dimensione in cui gli equilibri immaginari e simbolici sono turbati. Ecco perché Fichte può e deve rifiutare la soluzione kantiana delle antinomie dinamiche: se le risolviamo, come fa Kant, assegnando semplicemente a ciascuna delle due tesi opposte un differente ambito di pertinenza (in ambito fenomenico siamo soggetti alla necessità, mentre in ambito noumenico siamo liberi), oscuriamo il fatto che *il mondo in cui interveniamo con i nostri atti liberi è lo stesso mondo della realtà fenomenica in cui lottiamo per la nostra libertà*. Fichte riesce così a evitare la sopra citata impasse della *Critica della ragion pratica*, cui Kant dà luogo interrogandosi su cosa ci accadrebbe se riuscissimo ad avere accesso al campo noumenico, alla *Ding an sich* (a quel punto non saremmo che marionette, privati della nostra libertà). La posizione fichtiana ci permette allora di dissipare la confusione che sorge quando insistiamo sull'opposizione tra il noumenico e il fenomenico: l'Io non è una sostanza noumenica, ma la pura spontaneità dell'autoporsi; è per questo che la limitazione dell'Io non necessita dell'intervento di un Dio trascendente che manipoli la situazione terrena degli uomini (arginando la loro conoscenza) per promuoverne la crescita morale; possiamo dedurre la limitazione del soggetto in modo interamente immanente.

Gli interpreti amano enfatizzare la rottura radicale o lo «spostamento di paradigma» che ha luogo tra Kant e Fichte; tuttavia, il fatto che il secondo si concentri sulla finitudine del soggetto ci impone di ammettere una rottura non meno radicale tra Fichte e Schelling. L'idea di Schelling (condivisa anche dal giovane Hegel) è che l'idealismo soggettivo unilaterale di Fichte debba essere integrato dall'idealismo oggettivo, dal momento che solo un approccio bilaterale può restituirci un'immagine completa dell'assoluto Soggetto-Oggetto. Ciò che si perde nella transizione da Fichte a Schelling è il punto di vista esclusivo della finitudine del soggetto (la finitudine che determina l'atteggiamento fondamentale di Fichte nei confronti della realtà come un atteggiamento impegnato-pratico: la sintesi fichtiana

può solo derivare da uno sforzo pratico, da una lotta incessante). In Fichte la sintesi del finito e dell'infinito è data nello sforzo infinito del soggetto finito, e lo stesso Io assoluto è una ipo-tesi del soggetto pratico-finito «tético»; mentre, in Schelling, il *datum* originale è l'Assoluto come indifferenza di soggetto-oggetto, e il soggetto, in quanto opposto all'oggetto, emerge come l'*Abfall*, la caduta, dall'Assoluto. Per tale ragione, in Schelling la riconciliazione con l'Assoluto non è più determinata dallo sforzo pratico dell'Io, ma dall'immersione estetica nell'indifferenza dell'Assoluto, che equivale all'autosuperamento del soggetto. In altre parole, dal punto di vista fichtiano, Schelling regredisce a un «realismo idealista» pre-kantiano: il suo Assoluto è una riproposizione dell'assoluta Entità noumenica, e tutti gli enti finiti/delimitati ne sono i risultati/cadute. In Fichte, al contrario, lo status dell'Assoluto (l'Io che pone sé stesso) rimane interamente trascendentale-ideale; esso è la condizione trascendentale dell'impegno pratico dell'Io finito, la sua ipo-tesi, e mai un *ens realissimum* positivamente dato.

È proprio perché lo status dell'Assoluto è, secondo Fichte, trascendentale-ideale che egli rimane fedele alla fondamentale idea kantiana secondo cui tempo e spazio sono le *forme a priori* della sensibilità; questa posizione vieta di ricorrere all'ingenuo concetto platonico di realtà finita/materiale/sensibile quale «oscura» e secondaria versione del vero universo intelligibile/noumenico. Per Kant (come per Fichte), la realtà materiale *non* è una versione confusa dell'autentico mondo noumenico, ma un che di pienamente costituito in sé stesso. In altre parole, il fatto che il tempo e lo spazio siano *forme a priori* della sensibilità implica che ciò che Kant chiamava «schematismo trascendentale» sia irriducibile: gli ordini/livelli della sensibilità e dell'intelligibilità sono irriducibilmente eterogenei, così che non possiamo dedurre la realtà materiale a partire dalle categorie della ragion pura.

La posizione di Fichte riguardo allo status della natura, si presenta come il prodotto della radicalizzazione della dottrina kantiana: se la realtà è originariamente vissuta come ostacolo all'agire pratico dell'Io, questo significa che la natura (l'inerzia degli oggetti materiali) esiste solo come sostanza della nostra attività morale, che la sua giustificazione può solo essere pratico-teleologica, non speculativa. È per questo che Fichte respinse ogni tentativo di produrre una filosofia speculativa della natura; ed è per la stessa ragione che Schelling, il grande fautore della filosofia della natura, si prese gioco di lui: se la natura può solo essere giustificata teleologicamente, questo significa che l'aria e la luce esistono solo affinché gli individui morali possano vedersi l'un l'altro e quindi interagire. Ben conscio delle difficoltà che una tale visione presenta al nostro senso comune, Fichte rispose con

una risata sarcastica:

Mi rispondono: «Aria e luce a priori, pensate un po'! Ah Ah Ah! Ah Ah Ah! Ah Ah Ah! Forza, ridete con noi! Ah Ah Ah! Ah Ah Ah! Ah Ah Ah! Aria e luce a priori! *Tarte à la crème*, Ah Ah Ah! Aria e luce a priori! *Tarte à la crème*, Ah Ah Ah!» et cetera ad infinitum.⁵⁰

La curiosa natura di questo scoppio emotivo risiede in parte nel suo contrasto con la risata che il senso comune rivolge alle strane speculazioni del filosofo, il tipo di risata suscitable dalla classica battuta di cattivo gusto sul filosofo-solipsista: «Lasciate che sbatta la testa contro un muro e scoprirà ben presto se è solo al mondo, Ah Ah Ah!» Qui il filosofo-Fichte ride dell'argomento del senso comune secondo cui l'aria e la luce non esistono, ovviamente, solo per consentire il nostro agire morale, ma semplicemente *esistono* la fuori, indipendentemente dal fatto che noi agiamo oppure no. La risata di Fichte è tanto più bizzarra per il fatto che ricorda l'appello diretto del tradizionale filosofo realista all'ovvietà dell'esistenza del mondo come miglior argomento contro le speculazioni astratte. Quando Zenone il Cinico fu messo di fronte alle prove eleatiche della non esistenza del movimento, egli semplicemente mosse il suo dito medio, o almeno così dicono... (In un'altra versione, egli si alzò in piedi e cominciò a camminare). Tuttavia, secondo Hegel, quando uno dei suoi studenti applaudì il maestro per questa prova dell'esistenza del movimento, Zenone lo picchiò: gli appelli alla realtà immediata non contano in filosofia, solo il pensiero concettuale può assumersi il compito della dimostrazione. Cosa potrebbe allora significare la risata di Fichte, dal momento che egli ride non *dal* punto di vista del realismo del senso comune (che ci dice che il movimento esiste e che l'aria e la luce sono là fuori indipendentemente dal nostro agire), ma *di* questo punto di vista? La risposta è (come spesso accade con i filosofi che nascondono la loro considerazione cruciale in una nota a piede o in un'osservazione secondaria) racchiusa da due parentesi. Questa è la spiegazione decisiva del non-Io fichtiano:

[Secondo l'opinione comune,] il concetto del non sé è solamente un concetto generale che emerge attraverso l'astrazione da ogni cosa rappresentata [*allem Vorgestellten*]. Ma la superficialità di questa spiegazione può essere facilmente dimostrata. Per poter rappresentare qualcosa, devo contrapporre questo qualcosa a ciò che lo rappresenta [il sé che rappresenta]. Ora, all'interno dell'oggetto della rappresentazione [*Vorstellung*] ci può e ci deve essere una X di qualche tipo, grazie alla quale questo oggetto si rivela come qualcosa da rappresentare, e non come ciò che lo rappresenta. Ma *che* tutti gli oggetti marcati da questa X sono non ciò che rappresenta ma qualcosa da rappresentare, è una nozione che nessun oggetto può insegnarmi; per poter essere in grado di porre qualcosa come un *oggetto*, io devo già possedere questa nozione; quindi essa deve trovarsi da principio in me, colui che rappresenta, prima di ogni possibile esperienza. Si tratta di un'osservazione così scioccante, che chiunque non riesca a comprenderla e non si è quindi innalzato all'idealismo trascendentale, deve senza dubbio soffrire di cecità mentale).⁵¹

La logica di questa argomentazione potrebbe apparire sorprendente

a chi non abbia dimestichezza con Idealismo tedesco: è proprio perché c'è qualcosa di più nel non-Sé, nell'oggetto, che nelle rappresentazioni (*Vorstellungen*) del soggetto; proprio perché esso non può essere ridotto a una caratteristica generale, condivisa, e astratta dalle rappresentazioni; proprio perché esso «si rivela come qualcosa da rappresentare, e non come ciò che rappresenta», che questo surplus rispetto alle mie rappresentazioni deve trovarsi *in me*, nel soggetto che rappresenta.⁵²

Seidel è quindi pienamente giustificato a sottolineare che il *Nicht-Ich* di Fichte deve essere interpretato tenendo conto di ciò che Kant chiamava «giudizio infinito». Kant introdusse per primo la distinzione fondamentale tra giudizio negativo e giudizio indefinito: il giudizio affermativo «l'anima è mortale» può essere negato in due modi, mediante la negazione del predicato («l'anima non è mortale»), o attribuendo al soggetto un non predicato («l'anima è non mortale»); si tratta esattamente della stessa differenza, nota a ogni lettore di Stephen King, che intercorre tra «non è morto» e «è non morto». Il giudizio indefinito appartiene a un terzo dominio che pregiudica la distinzione di base: il «non morto» non è né vivo né morto, ma è precisamente il mostruoso «morto vivente». E lo stesso vale per «inumano»: dire che qualcuno «non è umano» non è lo stesso che dire «è inumano»; «non è umano» significa semplicemente che egli è esterno all'umanità, animale o divino, mentre «è inumano» significa qualcosa di completamente diverso, e cioè che egli non è né umano né non umano, ma segnato da un eccesso terrificante che, nonostante neghi ciò che intendiamo per «umanità», è inerente all'essere umano. Forse, dovremmo arrischiare l'ipotesi che in ciò consista l'autentica rivoluzione kantiana: nell'universo pre-kantiano gli umani erano semplicemente umani, esseri dotati di ragione, in lotta contro la sfrenatezza degli impulsi animali e della follia divina; solo con Kant e l'Idealismo tedesco l'eccesso da combattere si fa assolutamente immanente, situato nel nucleo stesso della soggettività (ed è per questo che, con l'Idealismo tedesco, la metafora del nucleo è la Notte, la «Notte del Mondo», in contrapposizione alla Luce della Ragione illuminista che ne dissolve l'oscurità). Così quando, nell'universo pre-kantiano, un eroe impazzisce, ciò significa che egli è privato della sua umanità, giacché le passioni animali o la follia divina hanno preso il sopravvento; con Kant, al contrario, la follia segnala un'esplosione del nucleo stesso di un essere umano. Parimenti, il non-Sé fichtiano non è la negazione di un predicato, ma l'affermazione di un non predicato: non indica «questo non è un Sé», ma «questo è un non Sé», ragion per cui dovrebbe essere tradotto in inglese con «*non-Self*» piuttosto che con «*not-Self*».⁵³ (Più precisamente: non appena giungiamo alla terza proposizione di Fichte – la delimitazione/determinazione reciproca di

Sé e non-Sé – il *non-Self* si traduce effettivamente in un *not-Self*, e cioè in qualcosa).

Fichte comincia con il giudizio tetrico: *Ich = Ich*, la pura immanenza della Vita, il puro Divenire, il puro autoporsi, *Tat-Handlung*, la piena coincidenza del posto con il porre. Io derivo il mio essere dal processo di porre me stesso, e non sono che tale processo. Questa è l'intuizione intellettuale, questa corrente mistica inaccessibile alla coscienza: ogni coscienza ha bisogno di qualcosa che si opponga a essa. Ora – e si tratta della chiave di volta dell'intero ragionamento – il sorgere del *non-Ich* da questo puro flusso non è (ancora) delimitato dall'*Ich*: si tratta di una pura conversione formale, come il passaggio dall'Essere al Nulla in Hegel. *Sia Ich che non-Ich sono illimitati, assoluti*. Come si passa allora dal *non-Ich* all'Oggetto come *not-Ich*? Attraverso l'*Anstoss*, questo ostacolo es-timo. L'*Anstoss* non è né *Nicht-Ich* (che presuppone l'Io) né l'Oggetto (che si oppone all'Io dall'esterno). L'*Anstoss* non è né l'«assoluto nulla» né un qualcosa (un oggetto delimitato); esso è (per riferirci alla logica lacaniana della sutura, indagata da Miller nel suo classico lavoro) il nulla *contato come* qualcosa (allo stesso modo in cui il numero uno è lo zero contato come uno). La distinzione tra forma e contenuto su cui Fichte insiste così tanto è qui decisiva: per quel che riguarda il suo contenuto, l'*Anstoss* non è nulla; per quel che riguarda la sua forma, esso è (già) qualcosa; esso è quindi «il nulla nella forma di qualcosa». Questa distinzione minimale tra forma e contenuto è già operativa nel passaggio dalla prima alla seconda tesi: $A = A$ è la pura forma, la posizione formale dell'autoidentità, l'identità di una forma con sé stessa; il non Sé è il suo opposto simmetrico, un contenuto senza forma. Questa riflessività minimale è anche ciò che innesca il necessario passaggio da $A = A$ (*Ich = Ich*) al porre del non Sé: senza questo impercettibile scarto tra forma e contenuto, il Sé assoluto e il non Sé assoluto finirebbero semplicemente per coincidere.

Nella prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*, Kant sostiene che

[da questo assioma] evidentemente deriva la limitazione di ogni possibile conoscenza speculativa della ragione ai semplici oggetti della esperienza. Tuttavia, e questo deve essere ben notato, in tutto ciò si deve far sempre questa riserva: che noi dobbiamo poter pensare gli oggetti stessi anche come cose in sé, sebbene non possiamo conoscerli. Giacché altrimenti ne seguirebbe l'assurdo *che ci sarebbe una apparenza senza qualche cosa che in essa appaia*.⁵⁴

Non è forse questa la tesi hegeliana-lacaniana? Il sovrasensibile, l'«apparenza in quanto apparenza», non è proprio quest'apparenza in cui nulla appare? Come scrive Hegel nella *Fenomenologia*: il velo delle apparenze non fa che occultare ciò che il soggetto ha già posto dietro di esso. Ecco il segreto del Sublime che Kant non era preparato ad affrontare. Per tornare a Fichte: non è forse l'*Anstoss* un'apparenza in cui non appare nulla, il nulla che appare come qualcosa? Sotto questo

profilo, l'*Anstoss* fichtiano si avvicina stranamente all'*objet petit a* lacaniano, l'oggetto-causa del desiderio che positivizza una mancanza, il sostituto di un vuoto.

Qualche decina d'anni fa Lacan si rese ridicolo affermando che il significato del fallo è «il quadrato di -1 »; ma Kant aveva già paragonato la Cosa-in-sé, come *ens rationis*, alla «radice quadrata di un numero negativo».55 Se applichiamo questo paragone all'*Anstoss* di Fichte, la distinzione kantiana tra ciò che si è autorizzati unicamente a pensare e ciò che invece è possibile conoscere assume tutto il peso che merita: l'*Anstoss* può essere solo pensato, mai conosciuto come un determinato oggetto-della-rappresentazione.

Il presupposto posto

Ricapitolando: il tentativo di Fichte di liberarsi della Cosa-in-sé osserva una logica ben precisa e interviene in un momento ben preciso della sua critica a Kant. Ricordiamo che, in Kant, la Cosa figura come la X da cui il soggetto è affetto quando fa esperienza di un oggetto mediante i sensi: la Cosa è innanzitutto la fonte delle affezioni sensibili. Se ci si vuole sbarazzare della Cosa occorre innanzitutto mostrare come il soggetto possa affettare e agire su sé stesso, non solo a livello intelligibile, ma anche a livello delle affezioni (sensibili); il soggetto assoluto deve essere capace di *autoaffezione* temporale.

Per Fichte, questa «autoaffezione emotiva» dell'Io, mediante la quale il soggetto fa esperienza della propria esistenza, del proprio carattere inerte di dato, rapportandosi a sé (o, per meglio dire, essendo per sé) come passivo, come ciò che è affetto, è il fondamento ultimo di ogni realtà. Questo non significa che ogni realtà, ogni esperienza dell'altro come inerte/resistente, debba essere ridotta all'esperienza di sé da parte del soggetto; significa piuttosto che è solo l'autorelazione passiva del soggetto ad aprire lo stesso all'esperienza dell'alterità.

Nello svolgimento del concetto di «*autoaffezione sensibile*» del soggetto come *sintesi ultima del soggetto e dell'oggetto*, culmina l'intero sforzo teorico di Fichte. Se essa è possibile, allora non c'è più bisogno di postulare, dietro la spontaneità dell'Io trascendentale, l'inconoscibile «X noumenica» che il soggetto «è veramente»: se l'autoaffezione è genuina, l'Io è in grado di conoscere pienamente sé stesso, e di conseguenza non occorre più fare riferimento a un noumenico «Io o egli o esso, la Cosa che pensa» (come fa Kant nella *Critica della ragion pura*). È chiaro dunque che la determinazione di Fichte a liberarsi della Cosa-in-sé sia legata alla sua concezione dell'impegno etico-pratico del soggetto come fondato nella *libertà*: se la fenomenica esperienza (di sé) del soggetto costituisce solo l'apparenza di una

sconosciuta sostanza noumenica, allora la nostra libertà è essa stessa un'apparenza illusoria e noi siamo in realtà delle semplici marionette azionate da un meccanismo sconosciuto. Kant era pienamente cosciente di questa radicale conseguenza, e, forse, l'intera dottrina della scienza fichtiana può essere letta come il tentativo di superare quest'impasse kantiana.

Ma, ci si potrebbe domandare a questo punto, l'asserzione della capacità del soggetto di conoscere sé stesso non contraddice forse integralmente il fatto che l'analisi di Fichte si incentri sul soggetto immerso nell'ambito pratico, il soggetto alle prese con oggetti/ostacoli che frustrano i suoi sforzi, e che è quindi finito? Dovremmo concluderne che solamente un essere infinito può conoscere pienamente sé stesso? La risposta è che nel soggetto fichtiano si ha precisamente la paradossale concomitanza di queste due determinazioni, finitudine e libertà, dal momento che *l'infinità del soggetto (l'infinito sforzo del suo compito etico) è essa stessa un aspetto della sua condizione finita*.

Ritorniamo ancora una volta alla nozione fichtiana di reciproca delimitazione di soggetto e oggetto, Sé e non-Sé: ogni attività è posta nel/come oggetto solo nella misura in cui il Sé è posto come passivo; e questo porre il Sé come passivo è ancora un *atto* del Sé, la propria autolimitazione. Io sono una X passiva, affetta da oggetti, in quanto (attivamente) pongo me stesso come recettore passivo. Seidel riserva a questa dinamica l'ironica definizione di «legge di conservazione dell'attività»: «quando la realtà (l'attività) è cancellata nel sé, il quanto di realtà (di attività) viene posto nel non-sé. Se l'attività è posta nel non-sé, allora il suo opposto (la passività) è posto nel sé: io (passivamente) vedo il melo (attivamente) fiorire». Tuttavia, questo può accadere solo «perché io (attivamente) pongo la passività nel mio sé affinché l'attività possa essere posta nel non-sé [...] Il non-sé non può agire sulla mia coscienza a meno che io (attivamente, e cioè, liberamente) non glielo permetta». ⁵⁶

Kant aveva già prefigurato questa legge nella sua cosiddetta «tesi dell'incorporazione»: una causa può avere effetto su di me nella misura in cui io permetto che ciò accada. Da qui deriva il motto «Puoi perché devi»: ogni impossibilità esterna (implicita nella scusa «So che devo, ma non posso, è impossibile...») si basa su un'autolimitazione sconfessata. Applicata all'opposizione sessuale tra il maschio «attivo» e la femmina «passiva», questa nozione fichtiana dell'attività del non-Io come strettamente connessa alla passività dell'Io si ricollega direttamente alla teoria di Otto Weininger secondo cui la donna è l'incarnazione della caduta dell'uomo: la donna esiste (come qualcosa di esterno, là fuori, che agisce sull'uomo, turba la sua posizione etica e lo fa uscire di carreggiata) nella misura in cui l'uomo adotta un

orientamento passivo; la donna è letteralmente il *risultato* del ritirarsi dell'uomo nella passività, cosicché non c'è alcun bisogno che l'uomo combatta attivamente la donna: adottando una posizione attiva egli ha già rimosso il presupposto dell'esistenza della donna, dal momento che tutto l'essere della donna non è che il non-essere dell'uomo.

«Fichte si domanda se la quantità (e cioè l'attività) del sé possa mai essere uguale a zero (= 0), se il sé possa mai essere totalmente a riposo, interamente passivo». La sua risposta, ovviamente, è no: «Giacché il non-sé ha realtà nella misura in cui il sé è affetto da esso; altrimenti, preso isolatamente, il non-sé non avrebbe affatto alcuna realtà [...] Io non vedo nulla che non *voglia* vedere».57 Tuttavia, il modo in cui interpretiamo lo status del non-Sé è cruciale: se, in accordo con il giudizio infinito kantiano, lo interpretassimo come un non-Sé che *include* il Sé (similmente al «non morto» che include il morto), allora, prima di porre l'oggettività, il gesto costituente/ costitutivo dell'*Ich* dovrebbe immobilizzarsi, ritirarsi, svuotare sé stesso del non Sé, ridursi allo zero che è il Sé; questo azzeramento dischiuderebbe letteralmente il terreno per l'attività ponente/mediatrice dell'*Ich*.

Fichte rimane pertanto preso in un circolo. La sua prima proposizione è: $A = A$, *Ich = Ich*, e cioè l'assoluto autoporsi, il puro divenire senza sostanza, *Tat-Handlung* (atto-attività), l'«intuizione intellettuale». Poi viene la proposizione: $A = \text{non } A$, *Ich = \text{non } Ich*, il sé pone un non-sé che è assolutamente opposto a esso, generando quindi una contraddizione assoluta. Infine, abbiamo la reciproca limitazione che risolve questa autocontraddizione nella sua duplice forma, pratica (il Sé pone il non-sé come limitato dal sé) e teoretica (il sé si pone come limitato dal non-sé): il Sé e il non-sé sono altrettanto divisibili.58 L'ambiguità di questo ragionamento risiede nel fatto che «il sé assoluto del primo principio non è *qualcosa* [...] è semplicemente *ciò che è*».59 Solo con la delimitazione,

entrambi sono qualcosa: il non-sé è ciò che il sé non è, e viceversa. In quanto opposto al sé assoluto (per quanto, come verrà mostrato a tempo debito, può essere opposto a esso solo perché è rappresentato [da esso], e perché è in sé), il non-sé non è *assolutamente nulla* (*schlechthin Nichts*); in quanto opposto al sé limitabile, esso è una *quantità negativa*.60

Tuttavia, dal punto di vista pratico, il Sé finito pone il Sé infinito nella forma ideale dell'Unità di Sé e non-Sé, e, mediante la stessa, pone il non-sé come ostacolo da superare. Siamo caduti quindi in un circolo vizioso: il Sé assoluto pone il non-sé per rendere sé stesso finito attraverso questa delimitazione; eppure, il circolo si chiude, l'assoluta presupposizione (il puro autoporsi) ritorna come presupposto, e cioè come la presupposizione di ciò che è posto, e, in questo senso, come dipendente da *ciò che è posto*. Lungi dall'essere un'incoerenza, quello descritto è il momento cruciale e propriamente speculativo del

pensiero di Fichte: la presupposizione stessa è posta (retroattivamente) dal processo che essa genera.

L'osso in gola fichtiano

Allora forse, prima di accusare la filosofia fichtiana di aver costituito il vertice della follia soggettivista, dovremmo darle una possibilità. Per comprendere correttamente il passaggio di Fichte al pieno idealismo è necessario tenere a mente come egli radicalizzi il primato kantiano della ragion pratica. I primi critici di Kant avevano già notato il rapporto ambiguo tra l'imperativo categorico quale diretto «fatto di ragione» e i postulati della ragion pura pratica (l'immortalità dell'anima, l'esistenza di Dio...), in altre parole, la cosiddetta «immagine morale del mondo», che sola può conferire un senso al nostro agire morale: dobbiamo confidare che la realtà in cui interveniamo è già in sé strutturata in modo tale da permetterci di raggiungere i nostri obiettivi pratici e progredire verso un mondo migliore. La premessa di Kant è che questi postulati – l'intera «immagine morale del mondo» – non hanno la medesima autorità diretta e incondizionata della nostra consapevolezza morale (dell'imperativo categorico), ma sono il risultato di un ragionamento secondario sulle implicazioni cognitive della nostra consapevolezza morale. Una volta che abbiamo ammesso questo punto, si impone il parallelo tra i postulati della ragion pratica, che garantiscono la sensatezza del nostro agire morale, e le idee regolative della ragion pura (teoretica), che garantiscono la coerenza del conoscere. La teleologia divina che possiamo percepire confusamente nella natura non è una categoria cognitiva, in quanto essa non fa che aiutarci a sistematizzare la nostra conoscenza della natura; e cioè noi procediamo *come se* ci fosse un Dio che regge il mondo, ma senza averne certezza. E lo stesso vale per la ragion pratica: quando agiamo moralmente, procediamo *come se* ci fosse un «ordine morale del mondo». Come nota Henrich, è stato Schulze a sviluppare dettagliatamente questa critica, paragonando

la struttura della teologia morale di Kant alla prova cosmologica dell'esistenza di Dio, in cui passiamo dall'ineluttabilità del pensare l'idea di Dio al credere nell'esistenza di ciò che pensiamo [...] Nella teologia morale di Kant abbiamo, in primo luogo, il fatto della legge morale che presupponiamo. Da questo fatto di ragione, che non è che la consapevolezza dell'imperativo categorico, deduciamo poi l'esistenza di un ordine morale del mondo [...] la deduzione segue il medesimo illegittimo percorso argomentativo della prova cosmologica. Entrambe deducono da qualcosa di dato qualcos'altro che è inaccessibile alla nostra esperienza.⁶¹

Questo scarto lascia quindi aperta la possibilità che la nostra libertà morale sia semplicemente un'illusione, e che quindi l'uomo, a livello noumenico, sia solo un cieco automa. La risposta di Fichte a questo

argomento è assai precisa e raffinata: l'argomento presuppone implicitamente il primato della ragione teoretica su quella pratica. È solo per la ragione teoretica che la realtà oggettiva è qualcosa di più della «mera» certezza soggettiva; dal punto di vista della ragione teoretica, l'Io che pone sé stesso (che esiste solo nella modalità soggettiva, «per sé») non esiste affatto, non è ammesso niente del genere nella «realtà oggettiva». Inoltre, nella misura in cui il terreno del nostro agire pratico comporta l'opposizione/conflitto tra soggetto e oggetto, tra Io e non-Io – e cioè lo sforzo infinito dell'Io di imporre la propria forma alla realtà oggettiva – «l'intera esistenza della ragion pratica è fondata sul *conflitto* tra l'elemento autodeterminante in noi e l'elemento teoretico-conoscitivo. E la ragion pratica sarebbe in sé cancellata se questo conflitto fosse eliminato». ⁶² Qui sta la differenza tra la prova ontologica dell'esistenza di Dio e i postulati della ragion pratica: «quella cosmo-teleologica è basata interamente sulla ragione teoretica, mentre la prova morale si fonda sul conflitto tra ragione teoretica e l'Io in sé». ⁶³

Questo primato fichtiano della ragion pratica su quella teoretica è ben più radicale di quello kantiano: se Kant afferma il primato della ragion pratica, egli mantiene però ancora divise le due sfere; egli si prefigge, in definitiva, di limitare l'ambito della conoscenza (teoretica) per fare spazio alle credenze (pratiche). Con Fichte, al contrario, la filosofia pratica «diventa per la prima volta una parte dell'epistemologia»: Fichte ritiene «che certi elementi tradizionalmente distinti dalla conoscenza e connessi al piacere e all'azione siano invece il fondamento della conoscenza». ⁶⁴

È solo tenendo conto di questo primato della filosofia pratica che si può rispondere alla cruciale domanda: come può Fichte passare dall'autoporsi dell'Io all'autolimitazione dell'Io attraverso il porre il non-Io? In termini più semplici, come si passa dall'autoporsi del soggetto assoluto alla reciproca delimitazione di soggetto e oggetto? Il problema è che Fichte non aderisce all'assioma fondante della filosofia trascendentale post-hegeliana della finitudine, la quale elegge la correlazione tra soggetto e oggetto a orizzonte ultimo della nostra esperienza: per Fichte, i due termini del rapporto soggetto-oggetto non hanno uguale peso; uno di essi – l'Io – è assolutamente privilegiato, dal momento che è tutta la realtà. Per questa, ragione Fichte può solo designare l'oggetto come «non-Io», come ciò il cui statuto deve essere puramente negativo, privo di qualunque forza positiva. Si tratta di un rapporto di negazione logica: l'oggetto è un non soggetto *e niente di più*. Tuttavia, il pensiero di Fichte, considerato nella sua interezza, si presenta come un titanico sforzo di concepire la realtà originantesi dall'autorelazione (della mente) dell'Io e dall'infinita lotta «pratica» tra l'Io e il suo opposto (l'oggetto, il non-Io) come l'orizzonte

insuperabile della nostra vita. E la categoria che meglio si adatta a questo rapporto non è quella di negazione, ma quella che Kant definisce «opposizione reale» (nel *Tentativo di introdurre in filosofia il concetto delle grandezze negative* della fase precritica, 1763-64). Quando due forze opposte si scontrano, ciascuna delle forze può diminuire l'intensità (la «quantità di una qualità») della forza opposta, ma questa diminuzione è, per definizione, l'effetto della forza positiva opposta. Per fare un esempio estremamente semplificato: due gruppi di ragazzi tirano una corda in direzioni opposte; se la corda si muove verso sinistra, ciò indica che la «grandezza negativa» della forza del gruppo di destra è il risultato della potenza dominante della forza del gruppo di sinistra (la corda non solo non si è mossa nella direzione verso la quale il gruppo di destra tirava, ma segue la direzione opposta). Secondo Henrich (che vale la pena citare *in extenso* su questo punto), fondamentalmente qui Fichte imbrogliava le carte: l'intera sua costruzione del non-Io è il frutto della confusione (o l'oscillazione) tra negazione logica e opposizione reale; in altre parole, egli tratta ciò che introduce come risultato di una negazione logica (e quindi come ente puramente negativo, non ente) come una controforza positiva:

Kant dà per scontato che una tale riduzione della realtà in un ente particolare sia dovuta a una forza *reale* contenuta in un altro ente particolare [...] lo statuto ontologico dell'essere di un ente particolare negativo dipende, per certi versi, dal fatto che un qualche altro ente particolare sia positivo. Al contrario, Fichte suppone che *tutta* la realtà debba essere fondata nel sé. Egli quindi non può evitare di affermare che il non-sé non è che una X che riduce la realtà del sé. Questa è l'origine della famigerata e inquietante teoria fichtiana dell'*Anstoss*, l'impulso che ha luogo nell'attività del sé e causa il suo riflettere su sé stesso [...].

La supposizione di Fichte che ci sia realtà assoluta nel sé dipende interamente dall'aver ammesso illegittimamente nella sua teoria una reale negazione ontologica, per mezzo della particella negativa contenuta nel termine «non-sé». Fichte chiama semplicemente l'oggetto il non-sé, e solo in seguito introduce l'idea del suo essere negativo. A quel punto intende l'essere negativo del non-sé come negatività *ontologica*, e come negativo *solo* in questo senso. Si tratta ovviamente di un inganno filosofico, una truffa, in cui Fichte cambia il significato dei termini in corso d'opera.⁶⁵

Si noti come l'eccessivo fervore con cui Henrich sminuisce l'*Anstoss*, tradisca un certo malessere dell'interprete (da contrapporre alla ben più acuta analisi di Daniel Breazeale) che a sua volta testimonia della sua incapacità di riconoscere la necessità intrinseca dell'*Anstoss*. È vero che lo stesso Fichte non è stato in grado di spiegare interamente lo statuto dell'*Anstoss* (è un residuo della Cosa-in-sé, assolutamente esterno all'Io e che quindi lo limita, oppure è solo un ostacolo posto dal sé?); tuttavia, l'impulso che lo ha spinto a introdurre questo concetto è assolutamente coerente con la logica più profonda del suo pensiero. Ciò che Fichte non è riuscito a vedere è che, nel rapporto soggetto-oggetto, è il *soggetto* a costituire l'ente negativo, la pura negatività che si relaziona a sé stessa, e che quindi, per non

«implodere», ha bisogno di un minimo di sostegno oggettuale. Vale a dire: malgrado Fichte sottolinei ripetutamente che il soggetto non è una cosa ma un processo di autorelazione, una *Tat-Handlung*, egli dimostra di concepire lo stesso in modo fin troppo positivo quando sostiene che l'Io (il soggetto) assoluto è tutta la realtà: il soggetto è, al contrario, un *buco* nella realtà. Come tale, l'Io (il soggetto) non è nella posizione di «trasferire» la sua realtà sul non-Io (sull'oggetto); al contrario, ha esso stesso bisogno di «una briciola di realtà» (di un oggetto) per poter acquisire un minimo di consistenza. Questo significa che il soggetto, per definizione, non può essere «completo»: è in sé stesso «frustrato», è il risultato paradossale del non-riuscire-a-essere. Per descriverlo nei termini semplificati del *loop* della rappresentazione simbolica: il soggetto si sforza di rappresentare sé stesso in modo adeguato, questa rappresentazione non riesce, e il soggetto è il risultato di questo insuccesso. Pensiamo a quello che saremmo tentati di chiamare il «paradosso di Hugh Grant» (in riferimento alla celebre scena di *Quattro matrimoni e un funerale*): l'eroe cerca di dichiarare il proprio amore all'innamorata, con il solo risultato di rimanere impelagato in ripetizioni goffe e confuse; e tuttavia è il fatto di non riuscire a trasmettere il messaggio in modo trasparente la migliore prova dell'autenticità del messaggio. Non ritroviamo inaspettatamente lo stesso Fichte impelagato nella medesima difficoltà quando

passa dal termine *vostellen* (rappresentare) alla parola *darstellen* (presentare). Ma cosa presenta ora la rappresentazione? Non appena si passa dalla rappresentazione alla presentazione, la domanda «Cosa è rappresentato?» ha assunto già un significato totalmente diverso. Nella rappresentazione, ovviamente, è un oggetto a essere rappresentato. Ma cosa è presentato nella rappresentazione nel senso di *darstellen*? La risposta è ovvia: il sé!⁶⁶

Arriviamo dunque al cuore della questione: l'alterità, l'«estraneo nel mio cuore», che Fichte si sforza di designare con il nome di *Anstoss*, è questo «osso in gola» che impedisce l'espressione diretta del soggetto (e che – in quanto il «soggetto» è l'insuccesso della propria espressione diretta – è strettamente connesso al soggetto). Il che significa che lo svuotamento minimale del soggetto, la riduzione della sua realtà (della sua «cosalità»), è costitutivo della soggettività: il soggetto è catturato all'interno del proprio *loop* perché è un non-Tutto, è finito, carente, perché una sottrazione-di-realtà è consustanziale a esso, e l'*Anstoss* è la positivizzazione di questo scarto. L'*Anstoss* è l'In-sé nella modalità del Per-il-soggetto/sé.

Un secolo e mezzo dopo, Lacan avrebbe chiamato *objet petit a* questo stesso «osso in gola» fichtiano. Nella misura in cui «soggetto» è il nome della negatività assoluta che si autorelazona, l'*Anstoss* come forma minimale del non-Io non è una negazione (logica) della (piena e sola) realtà del soggetto, ma, al contrario, è il risultato di quella

negazione della negazione che «è» il soggetto. Non cominciamo con una positività che viene successivamente negata, bensì con la negazione, e la positività dell'oggetto è il risultato della (autorelazionantesi) negazione di questa negazione. O, per dirla in lacanese, l'oggetto *a* non ha in sé alcun essere sostanziale positivo, non è che la positivizzazione di una mancanza; non un oggetto che manca, ma un oggetto che positivizza una mancanza (una negatività), la cui positività non è che una negatività positivizzata. È qui che entra in gioco l'*immaginazione*: questa positivizzazione di una mancanza è il grado zero dell'*immaginazione*. Al suo livello ontologico più radicale, l'*immaginazione* riempie il vuoto/mancanza che «è» il soggetto, ossia ciò che il soggetto originariamente «immagina» è il proprio contrappunto oggettuale, sé come un essere determinato.

È fondamentale che si afferri correttamente il legame tra *immaginazione* (*Einbildung*) e *rappresentazione* (*Vorstellung*). Per quanto siano strettamente connesse, esse non sono la stessa cosa (come pretende la semplicistica visione «trascendentale» secondo cui, dal momento che tutta la realtà è soggettiva, il suo status deve essere quello dell'*immaginazione* del soggetto); esiste una ben precisa distinzione tra questi due concetti. Cominciamo con la *rappresentazione*: come arriva Fichte alla rap-presentazione quale momento mediatore tra soggetto e oggetto, tra Io e non-Io? Di nuovo, egli non ha in mente il significato comune di *rappresentazione* come sostituto (rappresentante) soggettivo di un oggetto (rappresentato). Vale ancora la pena di citare estesamente Henrich:

se il Sé è la realtà assoluta, la sua realtà *non può* essere ridotta. Dal momento che il rapporto tra soggetto e oggetto è il rapporto tra il reale e il negativo, non è possibile alcun rapporto reale tra il reale e il negativo. Quindi sarà possibile solo un rapporto logico che escluda ogni rapporto reale tra i due. Un rapporto reale tra i due presuppone un qualche elemento terzo che medi. Questo elemento deve avere, fino a un certo grado, il carattere di soggetto, e proprio per questo essere affetto dall'oggetto. [...] In questo terzo elemento, lo stesso Sé non è limitato: la limitazione del Sé sarebbe impossibile se il Sé è veramente *tutta* la realtà. Nondimeno c'è qualcosa che è una limitazione [...] Concepita in questo modo, la limitazione è un'entità che rende possibile il rapporto tra soggetto e oggetto. A questo riguardo, il rapporto limitato tra soggetto e oggetto è lo statuto ontologico elementare della rappresentazione.⁶⁷

Allora perché il soggetto non può semplicemente essere limitato dall'oggetto? Non perché il soggetto sia assoluto nel significato ingenuo di essere la realtà onnicomprensiva, ma proprio perché è finito, prigioniero del *loop* dell'autorelazione e quindi incapace di uscire da sé stesso e di tracciare una linea di demarcazione tra soggettivo e oggettivo: ogni limite che il soggetto traccia è già «soggettivo». In altre parole, per poter tracciare un chiaro limite «oggettivo» tra sé e il non-Io, la sua oggettività, il soggetto dovrebbe sfuggire al proprio *loop* e adottare una posizione neutrale dalla quale

gli sia possibile confrontarsi con l'oggettività. Il soggetto non può semplicemente essere limitato dall'oggetto perché è preso nel proprio *loop*, e cioè perché ogni rapporto che intrattiene con l'oggettività è già inscritto nella modalità dell'autorelazione; il rapporto diretto del soggetto con l'oggetto non può essere un rapporto di opposizione reale tra due forze positive che si delimitano reciprocamente, ma può solo essere un rapporto puramente logico tra il soggetto e una X vuota-negativa, che non è nemmeno la Cosa-in-sé kantiana.

Possiamo ora vedere perché la rappresentazione ha bisogno di essere completata dall'immaginazione vera e propria: dal momento che il campo delle rappresentazioni rimane all'interno del *loop* dell'autorelazione del soggetto, esso è, per definizione, sempre inconsistente, pieno di lacune, lacune che il soggetto deve in qualche modo riempire per creare l'Intero di un mondo minimamente consistente; e la funzione dell'immaginazione è precisamente quella di riempire questi vuoti. Possiamo inoltre discernere la differenza tra rappresentazione e immaginazione: la rappresentazione è la modalità soggettiva dell'oggettività (gli oggetti sono «rappresentati» per il soggetto), mentre l'immaginazione è la modalità oggettiva della soggettività (il vuoto del soggetto è present[ific]ato come un oggetto [immaginato]). In altre parole, mentre la rappresentazione rappresenta qualcosa (il suo oggetto), l'immaginazione non rappresenta nulla (e questo nulla «è» il soggetto). Fichte non ha saputo cogliere appieno questa differenza, il che spiega perché egli sembra spesso usare il termine «immaginazione» per descrivere il porre soggettivo dell'oggettività, e cioè l'«oggettività soggettiva». Ma Kant aveva già avuto presentimento della fondamentale e vera *raison d'être* dell'immaginazione: essa sorge perché il soggetto è finito e illimitato, senza externalità. Abbiamo dunque bisogno della sintesi dell'immaginazione per costituire la realtà: «che l'immaginazione sia un ingrediente necessario della stessa percezione [della realtà], non ci aveva pensato ancora bene nessun psicologo». ⁶⁸

Nemmeno Heidegger ha saputo cogliere nel segno con la sua elaborazione della differenza tra l'interpretazione della fantasia nell'antica Grecia e quella dei moderni: nel pensiero greco, *phantasia* si riferiva al giungere all'apparizione degli enti, al loro dis-velamento nel contesto del ritirarsi/velamento. Come tale, la *phantasia* riguarda l'Essere stesso, contrariamente al soggettivismo moderno, in cui la fantasia indica il fantasticare «meramente soggettivo» dell'uomo, sconnesso dalla realtà «oggettiva»:

Nel non-esser-nascosto ha luogo la *phantasia*, cioè il giungere all'apparizione dell'essente-presente come tale in cospetto dell'uomo come essente-presente all'apparizione. Viceversa l'uomo, come soggetto rappresentante, fantastica – cioè si muove nella *imaginatio* – nella misura in cui il suo rappresentare si immagina l'ente come la determinazione oggettiva di un mondo concepito come immagine. ⁶⁹

L'uso preciso che Lacan fa del termine fantasia ristabilisce in parte l'originale significato greco: la «fantasia» ha per Lacan una specie di statuto trascendentale; essa è costitutiva della realtà stessa, è una cornice che garantisce la coerenza ontologica della realtà. Heidegger è invece in difetto: ciò che non riesce a vedere è che l'immaginazione in quanto opposta all'«oggettivo» – e cioè proprio nel suo carattere «meramente soggettivo» – è necessaria per costituire la «realtà oggettiva» fenomenica. Le cose si complicano ulteriormente quando Fichte tenta di mostrare come, dal gioco dell'immaginazione soggettiva che è interamente contenuta nel *loop* dell'autorelazione della mente, sorga la necessaria credenza in un mondo esterno indipendente dalla nostra percezione/immaginazione. L'autolimitazione dell'Io e il suo costante superamento costituiscono innanzitutto un gioco dell'immaginazione, all'interno del quale «la coscienza in uno stato onirico può essere compresa come relazionantesi a sé, cosicché essa esperisce sé stessa come se fluttuasse o entrasse e uscisse liberamente dai suoi stati. Quindi essa non è veramente determinata da alcunché che possa essere adeguatamente descritto come un oggetto».70 Allora, torniamo a chiederci, come si passa da questa condizione a (la credenza in) un mondo esterno? La risposta di Fichte è meravigliosamente paradossale: nelle sue rappresentazioni, l'Io non inciampa in qualcosa che resiste al libero gioco della sua immaginazione e che può essere spiegato solo come una controforza esterna; al contrario, il problema che l'Io risolve con l'(ipo)tesi della realtà esterna è quello della piena consapevolezza di sé come mente: ciò che avviene nella mente deve essere posto per esso come «mentale». Qui, di nuovo, non possiamo evitare di citare un lungo passo di Henrich:

In primo luogo, le sensazioni non sono che stati della mente. Per poterle riconoscere come mentali, e cioè affinché siano così *per* la mente, occorre distinguere le sensazioni da qualcosa che non è affatto mentale [...] Per poter prendere coscienza di sé, la mente deve introdurre liberamente la costruzione mentale di qualcosa che corrisponda alle sensazioni, che è l'immagine del mondo esterno [...] una volta che siamo in grado di pensare le sensazioni come qualcosa che in qualche modo corrisponde loro, allora abbiamo le *percezioni*. Costruite in questo modo, le sensazioni non sono più stati della mente; esse sono correlate a qualcosa che non è mentale: sono *di* qualcosa. A questo punto il sistema chiuso e autoreferenziale della mente è aperto per la prima volta [...] Alla domanda «Cos'è il mondo?» potremmo ora dare la seguente risposta: è la dimensione indeterminata di ciò che è correlato agli stati della nostra mente.71

In queste parole è facile scorgere un paradosso: la mente deve porre qualcosa come non mentale per poter prendere coscienza di sé come mente, e questa X non mentale è di nuovo «una costruzione *mentale* di qualcosa che corrisponda alle sensazioni»; così «il sistema chiuso e autoreferenziale della mente è aperto per la prima volta»; ma si tratta ovviamente di una falsa apertura, perché la mente è aperta a qualcosa

che è di nuovo una costruzione mentale. Non è forse evidente il trucco assurdo-soggettivista? E cioè Fichte non sostiene chiaramente che «ciò che sta al di fuori della mente non è che una costruzione dell'autorelazione della mente stessa»?⁷² L'errore è ancora una volta quello di osservare questa costellazione unicamente dalla prospettiva teoretica della soggettività: se adottiamo la posizione di un osservatore passivo e neutrale, allora le corrispondenze oggettive delle nostre sensazioni rimangono puramente mentali e mancano di qualsiasi controforza reale in grado di resistere al soggetto. All'interno di questa modalità, ovviamente, tutto ciò a cui io ho accesso diretto sono le mie sensazioni, e ogni ente figura come mia «costruzione mentale». In breve, se Fichte fosse rimasto a questo livello, sarebbe stato davvero un soggettivista berkeleyano (come suppose incorrettamente Lenin in *Materialismo ed empiriocriticismo*). Dunque la domanda fondamentale è: come fa il rapporto tra soggetto e oggetto a tradursi nel rapporto di opposizione reale, e cioè come fa il mondo esterno a diventare una reale forza di opposizione all'io? Secondo Fichte questo avviene unicamente quando la nostra mente adotta una posizione pratica nei confronti del mondo. Nella posizione teoretica-osservativa, è facile concepire la realtà come un mero sogno che si svolge davanti ai nostri occhi; ma la realtà «fa male» e ci resiste non appena cominciamo a intervenire in essa e a provare a cambiarla. Qui entra in gioco, ovviamente, la famigerata «cattiva infinità» di Fichte: il Sé pratico non può mai superare interamente la resistenza del non-Io, e così «l'originaria costituzione pratica del sé è un 'aspirare a' (*Streben*)»,⁷³ in ultima istanza l'infinita aspirazione etica a una realtà che si conformi in pieno all'ideale morale.

Nel prosieguo dell'analisi, tuttavia, ci attende un'altra sorpresa. Fichte non rimane al livello dell'aspirazione astratta/indeterminata, ma tenta di mostrare come questa aspirazione (che corrisponde alla pura interiorità soggettiva) si determini nella forma di un oggetto particolare: il nome che attribuisce a questo oggetto-che-è-l'aspirare-determinato non è altri che *pulsione*: «Quello che comincia come un aspirare indeterminato si determina non appena diventa oggetto di pensiero. Possiamo chiederci cosa sia quest'oggetto che allo stesso tempo ha la natura dell'aspirazione. La risposta di Fichte: 'Questo oggetto è una pulsione (*Trieb*)'». ⁷⁴ Il parallelo con Freud è davvero sorprendente: esattamente come, nella concezione fichtiana della pulsione, l'aspirare viene posto in quanto tale (e cioè nella sua limitazione-determinazione), la pulsione per Freud è sempre irriducibilmente legata a un oggetto parziale. Fichte compie qui un passo cruciale al di là del soggettivismo, che lo stesso Lacan non è stato in grado di compiere fino al suo seminario XI (1963-64). Prima di questa data, Lacan non sapeva in verità come trattare la pulsione o

«libido» freudiana; sostanzialmente la riduceva all'oggettivizzazione/«reificazione» scientifica dell'autentica realtà intersoggettiva del desiderio. Solo con il seminario XI Lacan è stato in grado di *pensare* la pulsione freudiana come un perturbante e «non morto» oggetto parziale.

La prima teologia moderna

Solo nel contesto di questa complessa posizione di Fichte possiamo affrontare adeguatamente il tema genealogico dell'essenziale ruolo di Jacobi nel passaggio da Kant a Fichte. La reazione di Fichte alla critica che Jacobi porta a Kant è paradigmatica di come debba procedere un vero filosofo, andando senza timori contro il buon senso dominante. Jacobi riteneva che Kant fosse rimasto incoerentemente aggrappato al concetto di Cosa-in-sé: la sola vera e coerente filosofia trascendentale avrebbe dovuto presentarsi nella forma di un «egoismo trascendentale», la negazione della datità reale delle altre menti, e di qualsiasi conoscenza di un mondo esterno: non siamo mai in contatto con altro che con la nostra mente, perfino le nostre sensazioni più immediate non sono che qualificazioni dei nostri stati mentali. «Kant avrebbe dovuto avere il coraggio di insegnare questa teoria, ma invece se ne ritrasse».75 Per Jacobi, ovviamente, questo risultato è palesemente assurdo, confuta sé stesso, è un chiaro esempio del vicolo cieco a cui può portare la speculazione filosofica; egli ne fa menzione solo per poter uscire dal campo della filosofia e promuovere un ritorno alle originali credenze «irrazionali» dell'umanità: «la filosofia non può mai essere una spiegazione soddisfacente della realtà», dal momento che «qualsiasi filosofia, una volta che sia resa coerente, inevitabilmente nega le credenze fondamentali che nessuna vita umana può abbandonare».76 Fichte, tuttavia, *non* si ritrasse dalle implicazioni ultime del trascendentalismo kantiano: accettò la sfida di Jacobi promuovendo apertamente quella che Jacobi stesso aveva definito un'assurda (im)possibilità. Si noti che la triade Kant-Jacobi-Fichte si ottiene rovesciando quella che ci si aspetta sia la «normale» successione delle posizioni filosofiche: non accade che una posizione che si ferma a metà strada venga in primo luogo radicalizzata nella sua coerente-ma-assurda conclusione e quindi rifiutata; al contrario, ciò che è inizialmente trattato come una *reductio ad absurdum*, ciò che è proposto ironicamente come palese e insensata radicalizzazione, destinata ad autonegarsi, viene in seguito preso sul serio e pienamente affermato. La vera posizione tragica in tal caso è quella di Jacobi: egli tracciò il profilo di una posizione estrema che abborriva (l'egoismo trascendentale), con l'intento critico di combattere tendenze che avrebbero potuto condurre ad essa, ma i suoi sforzi ebbero la

conseguenza inattesa di fornire ai suoi oppositori un programma da seguire, quello di «comprendere il mondo nei termini della natura autoreferenziale della mente».77

Ecco allora la faticosa domanda: come poté ciò che a Jacobi (e anche a Kant) appariva come un assurdo «egoismo trascendentale» diventare d'un tratto un'opzione filosofica percorribile? Cosa cambiò nei presupposti di fondo? Questo domanda ci porta a ciò che Henrich analizza ripetutamente come «l'intuizione fondamentale di Fichte», il cui nucleo sarebbe il rifiuto critico del modello autoriflessivo dell'autocoscienza: l'autocoscienza non può essere spiegata come una coscienza di secondo livello, come una mente che rivolge gli occhi a sé stessa assumendo sé come proprio oggetto; non è vero che ci sia innanzitutto una coscienza degli oggetti in seguito alla quale la mente può ripiegare su sé stessa e fare di sé il proprio oggetto; ciò comporterebbe un regresso all'infinito, e inoltre lascerebbe inevasa la semplice domanda: quando vedo me stesso come un oggetto, come faccio a riconoscere questo oggetto come «me stesso»? Il punto è invece che io devo in qualche modo essere già pre-riflessivamente consapevole di me stesso (ciò che Henrich chiama *Selbst-Vertrautheit*) per poter essere in grado di riconoscere «me stesso» nell'oggetto della riflessione. Ma Fichte non si ferma qui, a questo vago concetto di autoconsapevolezza o conoscenza di sé pre-riflessiva; egli sviluppa tutte le conseguenze del fallimento del modello autoriflessivo di autocoscienza, la prima delle quali è la sua versione dell'assioma di Lacan *il n'y a pas de méta-langage*: l'autocoscienza è presa in un circolo, o, piuttosto, in un *loop* autoreferenziale da cui non può uscire, ragion per cui una mente umana non solo è cosciente di sé, ma *esiste solo attraverso questa (auto)consapevolezza, per sé*:

la facoltà della rappresentazione (cioè la mente) non esiste affatto, eccetto che *per* la facoltà della rappresentazione. Non esiste alcuna mente *più* qualcosa per la quale essa è, il che comporterebbe una separazione tra la mente e il suo essere-per-X. Non esiste alcun accesso alla mente dall'esterno; e non esiste alcuna mente che non sia già per sé. L'essenza stessa della mente è il suo carattere autoreferenziale.78

Quindi non sussiste alcun approccio «oggettivo» all'autocoscienza (all'Io): se la guardiamo dall'esterno, essa scompare e si dissolve in un processo psicofisico oggettivo:

La facoltà della rappresentazione esiste *per* la facoltà della rappresentazione e *mediante* la facoltà della rappresentazione: questo è il circolo all'interno del quale ogni intelletto finito, e cioè ogni intelletto che noi possiamo concepire, è necessariamente confinato. Chiunque voglia uscire da questo circolo non comprende sé stesso e non sa cosa vuole.79

Si noti qui l'invocazione assolutamente cruciale della finitudine: il circolo vale per «ogni intelletto *finito*». Ciò significa che il *loop* autoreferenziale dell'Io non è un segno del suo potere assoluto/infinito (come nel soggettivismo solipsistico primitivo, dove l'Io è la sola

realtà assoluta/infinita che crea tutto il resto), ma, al contrario, è il segno della sua finitudine. Allora, quando leggiamo in Fichte quelle che al senso comune possono solo apparire come ridicole farneticazioni sull'Io assoluto che pone sé stesso e poi, all'interno dell'Io assoluto, op-pone all'Io finito il non-Io finito, dovremmo sempre tenere a mente che il movimento autoponente dell'Io non è un miracolo compiuto da un ente infinito e semidivino che agisce come *causa sui* (il Barone di Münchhausen che si tira fuori dalla palude afferrandosi per i capelli); al contrario, il *loop* conchiuso dell'autorelazione è il segno della finitudine inesorabile dell'Io, del suo essere prigioniero all'interno del proprio orizzonte, del fatto che è in sé solo per sé stesso.

Il termine chiave «porre» deve essere qui contrapposto a «riflettere»: nell'autocoscienza, l'Io non riflette su di sé come proprio oggetto, esso pone direttamente sé stesso, il che significa che non possiamo nemmeno fare distinzione tra il soggetto che pone e il soggetto come risultato di questo porre. Come dice Fichte, l'Io pone assolutamente sé stesso *come ponente*, non «è» che il processo del proprio (auto)porsi. La formulazione di Fichte è assai precisa e deve essere presa alla lettera: non solo la mente (l'Io) si rapporta a sé stessa; la mente (l'Io) *non è che* questo processo di autorelazione. In ciò consiste il circolo o *loop* di cui parla Fichte: il rapporto non solo crea ciò a cui si rapporta, ma è *anche* ciò a cui si rapporta.

Ma perfino questo concetto dell'assoluto movimento autoponente dell'Io deve essere considerato solo come un primo passo. Verso il 1800, Fichte si impegnò in una più attenta e assai raffinata analisi dell'autoporsi dell'Io, giungendo a un ulteriore e sorprendente risultato, a una specie di «divisione dell'atomo» dell'autoporsi dell'Io assoluto: scoprì che la forma più elementare dell'autocoscienza – l'autoporsi dell'Io – è più complessa di quanto appaia inizialmente, e presenta una precisa struttura. Il punto di partenza di Fichte è che il Sé non è il prodotto di una qualche attività pre-soggettiva che lo genera: il Sé si dà contestualmente alla sua attività. Già nel 1795 Fichte aveva usato la metafora dell'occhio (*das Auge*): il Sé è un'attività in cui è inserito un occhio, un'attività che vede sé stessa ed esiste solo attraverso il vedere sé stessa. Il suo passo successivo è quello di ammettere che «non possiamo *spiegare* la dualità dell'attività e dell'occhio nei termini di uno solo dei due»: «Né l'occhio né l'attività possono fornire questa spiegazione. A questo punto, l'idea di un fondamento della struttura diventa indispensabile». ⁸⁰ In altre parole, il concetto di Sé perde il suo potere esplicativo: non può più essere l'*explanans* ultimo, ma richiede esso stesso di essere spiegato. È qui che Fichte affronta la sua prova teoretica maggiore: come possiamo concepire questo Fondamento del Sé senza tradire l'idea di base

dell'autoporsi dell'Io, del fatto che l'Io esiste solo per l'Io, e senza in questo modo regredire a una metafisica pre-kantiana in cui il Fondamento è Dio come Cosa noumenica, che di fatto cancella la libertà dell'Io e la riduce a mera illusione «sogettiva»?

La sola soluzione percorribile è che l'autocoscienza (cioè l'Io) sia «incorporata nel fondamento invece di esserne soltanto [...] un effetto»:81 nell'autocoscienza il Fondamento stesso «entra in una relazione autoreferenziale»,82 e cioè l'autocoscienza dell'Io è allo stesso tempo e immediatamente l'autocoscienza del Fondamento stesso. L'interdipendenza di Fondamento e autocoscienza è qui radicalmente ontologica e non solamente epistemologica: non è sufficiente affermare che il Fondamento prende coscienza di sé attraverso l'autocoscienza dell'Io; nella misura in cui il Fondamento costituisce l'autocoscienza, occorre riconoscere che il Fondamento «è ciò che è solo *in* ciò che esso costituisce».83

Nella sua assai acuta interpretazione, che tenta di ricostruire il ragionamento implicito di Fichte, Henrich fa notare come il filosofo introduca impercettibilmente un concetto di autorelazione radicalmente distinto dalla nozione di autorelazione dell'Io assoluto che non è che il proprio movimento autoponente: a causa di questo nuovo concetto di relazione, è necessario interpretare «la conoscenza *del* prodotto riguardo a sé stesso e alla propria origine come una relazione ontologica tra il fondamento e sé stesso, per mezzo del suo prodotto essenziale, lo spirito»:84 «l'autocoscienza si relaziona all'assoluto fondamento e presupposto della sua attività; ma l'autocoscienza si relaziona anche a *sé stessa*, perché il fondamento e l'attività ultimi non sono che la manifestazione di sé *nell'autocoscienza*».85

Dio non solo deve manifestare sé stesso; egli *non è che* la propria automanifestazione (identicamente all'Io che non solo pone sé stesso, ma non è che il proprio movimento autoponente); è solo in questo modo che Dio non è più riconducibile alla Cosa-in-sé che come tale limita la libertà umana. Un essere che esiste solo attraverso la propria automanifestazione è un essere vivente; in ragione di questo carattere interamente processuale di Dio, Fichte può chiamare «vita» il Fondamento del Sé: «Dio non è che la vita spirituale».86

Malgrado questa piena immanenza della libera autocoscienza nel Fondamento, «questo processo del mondo è assolutamente giustificato in virtù di sé stesso. *Noi* siamo solo elementi essenziali in esso, 'essenziali' solo come veicoli *per* esso. La manifestazione ha luogo in e per mezzo di noi stessi, ma ciò che viene manifestato non è la nostra natura individuale».87 Ciò significa che, compiendo questo passo faticoso verso il Fondamento dell'Io, Fichte nondimeno viola l'assioma di base del suo progetto di dottrina della scienza, la tesi secondo cui

l'Io esiste solo per l'Io come assolutamente autoponente, e cioè che non ci può essere per esso alcun fondamento esterno.

Perciò il passaggio di Fichte alla teologia non è la semplice conseguenza dell'idea che l'Io che pone sé stesso sia un'illusione generata dall'autorelazione priva di fondamento, la quale imploderebbe senza il supporto di un Fondamento esterno. Henrich propone un'analisi accurata della linea argomentativa che ha condotto Fichte dall'Io assoluto a Dio come fondamento ultimo dell'essere. Il problema di Fichte è il seguente: come possiamo concepire un Dio trans-soggettivo, un Dio che fondi la soggettività, e che tuttavia *non* sia una Cosa-in-sé? Il problema è strettamente affine al concetto marxista di (auto)coscienza di classe (o, più in generale, di coscienza ideologica): come possiamo concepire la dipendenza dell'autocoscienza dal Fondamento (la «base economica», il processo materiale della vita sociale) senza cadere nel «riduzionismo economico» e considerare l'autocoscienza come un mero «effetto ideologico» del processo economico materiale che è il solo «reale»?⁸⁸

Henrich tenta giustamente di spiegare il ragionamento implicito di Fichte, ma forse non è sufficientemente chiaro nel mostrare che le oscillazioni e le ambiguità del filosofo indicano simultaneamente due cose: (1) che compiere il passo verso il Fondamento della libertà del Sé, e verso l'irriducibile molteplicità dei Sé che coesistono all'interno di questo Fondamento, è il prodotto di un'intima necessità; e (2) che, all'interno dell'orizzonte fichtiano, è impossibile compiere questo passo, in altre parole, che qui tutta l'argomentazione di Fichte è fallace e in definitiva irrilevante. In breve, Fichte affronta il Reale del proprio pensiero, qualcosa che è al contempo necessario e impossibile. E – per compiere un salto di pensiero, se non di fede – c'è un solo concetto che soddisfa perfettamente i requisiti posti da Fichte per il Fondamento della libertà: il concetto lacaniano di «grande Altro». (Per ora tralasciamo il complesso rapporto tra il grande Altro e lo «Spirito oggettivo» di Hegel). È per questo che Fichte può concepire Dio come la Vita spirituale a cui partecipa l'autocoscienza individuale; non si tratta di una limitazione della libertà dell'Io, ma del suo autentico fondamento. Per la stessa ragione egli tenta di realizzare un «spinozismo della libertà», in quanto la sua teologia è

la prima teologia *moderna* e forse la sola (dove l'alternativa è, ovviamente, quella di Hegel). Può essere definita come la prima teologia moderna perché contiene un potenziale per superare l'antagonismo tra libertà e religione. Fichte elabora il concetto di Dio in modo tale per cui, per definizione, Dio non può imporre alcuna restrizione alla libertà. Dio è manifestazione, e la manifestazione ha luogo in una libera autoreferenzialità. Perciò è assolutamente incomprensibile pensare a Dio come a una persona che rivolge ingiunzioni agli esseri umani. Il concetto fichtiano di Dio esclude questo antagonismo.⁸⁹

Come dimostra Henrich, Fichte non può risolvere il problema della

molteplicità di Io: non sa spiegarla, e cioè non sa descriverne la genesi, ma non la riesce nemmeno a concepire. Vale a dire che, non appena Fichte introduce l'idea di un Fondamento presoggettivo dell'Io, deve affrontare la questione di come una molteplicità di Io possa coesistere e interagire all'interno di questo Fondamento condiviso. Una volta che accettiamo la premessa di un ordine pre- e transoggettivo che funge da Fondamento condiviso dei soggetti,

l'ordine in cui questi sé distinti esistono si dimostrerebbe essere nient'affatto mentale. In altre parole, ogni sé individuale è un sistema chiuso, e poiché ci sono molti sé individuali, la manifestazione ha luogo in tutti i sé individualmente. Per poter spiegare l'esistenza di un tale ordine di distinti sé dovremmo violare il principio metodologico di Fichte, perché dovremmo allora invocare una struttura non mentale che è tuttavia essenziale per comprendere che cosa sia la mente.⁹⁰

Questa difficoltà induce Fichte a postulare – in un modo immanente e pienamente giustificato – una conoscenza a- o pre-soggettiva: nella misura in cui il Fondamento divino non è una cieca sostanza meccanica, ma un ordine spirituale, un ordine della conoscenza, pur essendo, allo stesso tempo, anonimo/pre-soggettivo, si deve presupporre che «qualcosa che è già conoscenza preceda i sé individuali».⁹¹ In altre parole, contro qualsiasi tipo di deduzione fenomenologica di questa coscienza dall'interazione intersoggettiva, si deve presupporre che,

invece del postulato per cui tutta la conoscenza appartiene in qualche modo al conoscente (il sé che afferma sé stesso), incontriamo la nozione secondo cui i soggetti conoscenti devono *appartenere a questo processo epistemico non individuale* [...] la conoscenza primaria, anonima, che Fichte ha sempre tentato di rendere plausibile facendo appello al paradigma dell'evidenza matematica (una mossa alquanto platonica), è una forma di conoscenza che non possiamo in alcun modo sostenere che sia individualizzata.⁹²

Ed è solo a questo punto che Fichte raggiunge l'autentico limite della sua audace impresa: nonostante questa struttura della conoscenza anonima sia presoggettiva, essa *deve* includere «una dimensione rispetto alla quale possiamo distinguere una molteplicità di soggetti conoscenti individuali [...] Ciò significa che ognuno di questi sé sa, in anticipo, che ci *sono* altri sé, nonostante non abbia accesso diretto alla loro mente».⁹³ Qui il nodo che Fichte è costretto ad affrontare (e che non riesce a sciogliere) corrisponde perfettamente al problema dell'«antropologia strutturale» di Claude Lévi-Strauss (risolto da Lacan): quale tipo di soggetto corrisponde alla struttura simbolica? Come possiamo pensare l'immanenza del soggetto escluso all'anonima struttura simbolica (il grande Altro)? O, invertendo i termini della questione: quale tipo di struttura deve essere concepita affinché essa implichi efficacemente il soggetto, non solo come suo «effetto» epifenomenico, ma anche come suo componente immanente? La risposta di Lacan, ovviamente, è che la condizione della libertà (di un soggetto libero) è il grande Altro «barrato», una struttura che è

incoerente, che presenta falle.

Come Henrich ha saputo dimostrare, l'analisi serrata della struttura fichtiana dell'autorelazione soggettiva rivela una frattura nel mezzo della soggettività: una frattura tra l'immediata (ma pre-concettuale) autoconsapevolezza (autocoscienza) del soggetto e un momento di conoscenza che non è ancora soggettivizzata e quindi rimane «anonima». Non è forse proprio questa la frattura tra S e S2, la catena significativa della conoscenza? Come si può mediare tra i due? Mediante S1, che rappresenta il soggetto nella catena di conoscenza in luogo della sua incoerenza.

Il concetto lacaniano di *le grand Autre* (il grande Altro, che corrisponde vagamente a quello che Hegel chiamava «spirito oggettivo» o la «sostanza spirituale» delle vite individuali), risolve trionfalmente questo problema. Il grande Altro è una sostanza totalmente soggettivizzata: non una Cosa-in-sé, ma una Sostanza che esiste nella misura in cui è continuamente sorretta dall'operare «di tutti e di ognuno». Riproducendo la formula fichtiana del soggetto che pone sé stesso, il grande Altro è il Fondamento-presupposto che è solo in quanto è permanentemente «posto» dai soggetti.

Fichte non può chiarire lo status del Fondamento perché non ha a sua disposizione un termine che designi un ente che non è mentale, ossia a-soggettivo, e che tuttavia non sia una «cosa» materiale, ma puramente ideale. Esattamente ciò che il «grande Altro» lacaniano è. *Le grand Autre* non è certamente un ente mentale (Lacan sottolinea ripetutamente che il suo status non è psicologico), non appartiene all'ordine dell'esperienza del soggetto; ma non è nemmeno il pre-simbolico Reale materiale, una cosa o processo nella realtà indipendente dalla soggettività. Lo status del grande Altro è puramente *virtuale*, come una struttura ideale di riferimento; e cioè esso esiste solo come presupposto del soggetto. (Il grande Altro richiama quindi da vicino ciò che Karl Popper, nei suoi ultimi scritti, indicava come Terzo Mondo, né realtà oggettiva né esperienza interiore soggettiva). Il grande Altro lacaniano risolve anche il problema della pluralità dei soggetti: il suo ruolo è proprio quello del Terzo, quello del medium di incontro tra soggetti.

In questo stesso modo, dovremmo intendere le formulazioni esageratamente «speculative» di Hegel secondo cui lo Spirito è il risultato di sé stesso, un prodotto di sé stesso: se «lo Spirito ha inizio nella natura in generale»,

l'estremo a cui esso tende è la sua libertà, la sua infinità, il suo essere in-sé e per-sé. Questi sono i due aspetti; ma se ci chiediamo cosa lo Spirito sia, la risposta immediata è che esso è questo movimento, questo processo del provenire dalla natura, del liberarsi dalla natura; è questo l'essere e la sostanza dello Spirito stesso.⁹⁴

Lo Spirito è quindi radicalmente de-sostanzializzato: non è una forza

positiva contrapposta alla natura, una sostanza distinta che gradualmente fa breccia e traspare attraverso l'inerte materia naturale; esso *non è che* questo processo di autoliberazione. Hegel ripudia esplicitamente l'idea di Spirito come una qualche sorta di Agente positivo che sottostà al processo:

di norma si parla dello Spirito come di un soggetto, come di un agente che compie un'azione, e separato da ciò che compie, questo movimento, questo processo è considerato qualcosa di particolare, la cui attività è più o meno contingente [...]. Pertiene alla natura stessa dello spirito di essere questa assoluta vivacità, questo processo, di procedere dalla naturalità, dall'immediatezza, di togliere, di abbandonare la propria naturalità, e di venire a sé, e di *liberare se stesso*, poiché esso è se stesso solo in quanto viene a sé come un tale prodotto di se stesso; in quanto *la sua attualità non è che l'aver fatto di sé ciò che è*.⁹⁵

Se allora «è solo come risultato di se stesso che esso è spirito»,⁹⁶ l'interpretazione classica dello Spirito hegeliano, che aliena sé stesso, si riconosce nella sua alterità e quindi si riappropria del suo contenuto, è profondamente fuorviante: il Sé a cui lo Spirito ritorna è prodotto nel movimento stesso di questo ritorno; oppure, ciò a cui ritorna il processo di ritorno è prodotto dal processo stesso del ritornare. Si ricordino a questo punto le concise e insuperate formulazioni della *Logica* di Hegel su come l'essenza

presuppone se stessa, e il togliere questa presupposizione è l'essenza stessa; viceversa questo togliere la sua presupposizione è la presupposizione stessa. – La riflessione dunque *trova prima di sé* un immediato ch'essa sorpassa e dal quale essa costituisce il ritorno. Ma questo ritorno è solo il presupporre ch'era stato trovato. Questo trovato *diviene* soltanto in ciò ch'esso vien *lasciato indietro* [...]. Giacchè la presupposizione del ritorno in sé, – quello da cui l'essenza *proviene* ed è solo come questo provenire, – è unicamente nel ritorno stesso.⁹⁷

Quando Hegel afferma che un Concetto è il risultato di sé stesso, che esso procura la propria attualizzazione, questa tesi, che di primo acchito non può non apparire stravagante (il concetto non è semplicemente una rappresentazione generata dal soggetto pensante, ma possiede una proprietà magica di automovimento...), perde tutto il suo mistero non appena apprendiamo che lo Spirito come sostanza spirituale è una sostanza, un In-sé, che sostiene sé stessa *solo* mediante l'incessante attività dei soggetti coinvolti in essa. Per esempio, una nazione esiste *solo* nella misura in cui i suoi membri si considerano membri di questa nazione e agiscono di conseguenza; essa non ha assolutamente alcun contenuto, non ha alcuna consistenza sostanziale, al di fuori di questa attività. Lo stesso vale, per esempio, per il concetto di comunismo: il concetto «genera la propria attualizzazione» motivando le persone a lottare per esso.

Henrich solleva qui quello che è per lui un interrogativo fondamentale: riesce Hegel (e Schelling, dobbiamo aggiungere noi) a spiegare il problema centrale con cui Fichte si è dibattuto durante tutta la sua vita, quello della soggettività che si relaziona a sé stessa?

Fichte e Hegel condividono il progetto di voler comprendere la struttura ontologica fondamentale della realtà, *simultaneamente*, come completa autoreferenzialità e come lotta tra gli opposti. E così, sebbene entrambi i loro sistemi siano basati su una struttura autoreferenziale, la matrice specifica dell'autoreferenzialità è diversa nei rispettivi casi: Fichte si concentra sull'autoreferenzialità mentale che costituisce l'Io e sull'autoidentificazione dell'Io (Come so chi sono?), mentre la matrice di Hegel è quella della negazione che si relazione a sé stessa. Con questo spostamento di fuoco, Hegel non ha mai dovuto fare i conti con la difficoltà con la quale Fichte si è invece dibattuto per tutta la vita. Così la domanda cruciale (ignorata da Hegel) che dovremmo porci è: si può dimostrare, a partire dalle premesse hegeliane, che, una volta che ci muoviamo all'interno della matrice della negazione autorelazionantesi, il problema fichtiano dell'autorelazione mentale può essere risolto oppure scartato come pseudo-problema illusorio? La risposta di Henrich è negativa, ragion per cui egli insiste sul fatto che si debba tenere a mente «non solo la corrispondenza tra i demeriti di Fichte e i meriti di Hegel, ma anche quella tra i meriti di Fichte e i demeriti di Hegel». ⁹⁸ In altre parole, non c'è alcun progresso unilaterale nell'Idealismo tedesco: ognuno dei suoi quattro grandi protagonisti (Kant, Fichte, Schelling, Hegel) si è dibattuto con un problema fondamentale e in ultima istanza non è riuscito a risolverlo; ma ciò non significa che ogni successore lineare abbia sciolto la difficoltà posta del suo predecessore in una mossa di *Aufhebung*; piuttosto, il successore ha radicalmente modificato il campo, cosicché il problema stesso è sparito. Fichte «non ha colto il punto» del pensiero di Kant; Schelling e Hegel «non hanno colto il punto» della dottrina di Fichte (e delle loro rispettive filosofie).

Misurato secondo i suoi standard intrinseci, il passaggio in Fichte dal soggetto che pone sé stesso al suo fondamento (Dio come Vita infinita) non è un compromesso, un ritirarsi dalla prima asserzione di soggettività radicale, ma una conseguenza necessaria del pensare fino in fondo le implicazioni dell'idea stessa di soggettività. Il soggetto non è solo o principalmente l'agente attivo che «pone» (crea, domina, sfrutta) l'oggettività (Heidegger), ma un luogo di «astrazione», che fa a pezzi i legami di totalità organica, illusione, finitudine, o ciò che noi definiamo il «meramente soggettivo». Il soggetto emerge solo come un buco nella sostanza, come un effetto della sua incompletezza/incoerenza. È questo che Hegel *celebra* come il potere assoluto dell'Intelletto: «L'attività dello scindere e del separare è la forza e il lavoro dell'*intelletto*, della più straordinaria e più grande potenza, o meglio, della potenza assoluta». ⁹⁹ Questa celebrazione non è in alcun modo limitata da precisazioni; e cioè quello che Hegel intende dire non è che questo potere viene comunque in seguito «superato» nella

totalità unificante della Ragione. Il problema dell'Intelletto è piuttosto che esso non libera questo suo potere fino in fondo, che lo prende come ciò che è esterno alla cosa stessa, in conformità con l'idea tradizionale, esposta nel passo sopra citato della *Fenomenologia*, che sia solo il *nostro* Intelletto («mente») che separa nella sua immaginazione ciò che in «realtà» è unito, così che la «potenza assoluta» dell'Intelletto è solamente il potere della nostra immaginazione, che non ha nulla a che vedere con la realtà della cosa analizzata. Passiamo dall'Intelletto alla Ragione non quando questa analisi, questo «fare a pezzi», viene superata in una sintesi che ci riconduce alla ricchezza della realtà, ma quando questo potere di «fare a pezzi» passa dall'essere «solamente nella nostra mente» alle cose in sé, come il loro inerente potere di negatività. E l'intuizione dialettica fondamentale è che la «sintesi», il mettere insieme ciò che era stato diviso dall'Intelletto, è la manifestazione assoluta, più radicale, del fare a pezzi: una violenta imposizione di unità.

Henrich individua correttamente la grande svolta di Hegel, il momento in cui «Hegel è diventato Hegel», nel preciso momento in cui egli ha abbandonato la «distinzione metodologica tra il discorso critico e quello sistematico (*reflectionis* e *rationis*)»,¹⁰⁰ tra l'analisi critica dei concetti dell'Intelletto e lo svolgimento positivo delle categorie sotto forma di un sistema costruttivo della Ragione: il sistema positivo della Ragione non è che la «via a sé» attraverso l'analisi dialettica delle categorie dell'Intelletto. Henrich sostiene giustamente che questa tensione nondimeno persiste nella differenza tra la *Fenomenologia dello spirito* e la *Scienza della logica*: in che relazione sta la *Fenomenologia* col sistema? Ne è un'introduzione esterna o ne fa parte a pieno titolo? Non si tratta di un problema astratto; esso è complicato dal fatto che molte delle analisi della *Fenomenologia* sono (a volte quasi letteralmente) incluse nel sistema (per esempio, la dialettica della lotta della/e coscienza/e per il riconoscimento riappare all'inizio – secondo capitolo della prima parte – della *Filosofia dello spirito*).

Ciò che rende così interessanti le riflessioni di Henrich è che egli vi ricorso anche quando deve criticare Marx (e la critica di Marx a Hegel); la sua tesi di base è che il progetto marxiano della critica dell'ideologia «dipende dall'apparato concettuale della *Fenomenologia dello spirito*»,¹⁰¹ ed è per tale ragione che, nella sua critica della *Filosofia del diritto* di Hegel, Marx non riesce a comprendere del tutto l'idea hegeliana di Stato (che presuppone già la struttura teorica della *Scienza della logica*). Il problema che Hegel deve affrontare nella *Filosofia del diritto* è che un'autonomia e libertà pienamente realizzate non consistono solo

nell'accettare e seguire la legge della volontà, ma comportano anche il bisogno che ci sia una realtà che corrisponde strutturalmente alla struttura propria della volontà [...]. La risposta di Hegel è che questa struttura è lo Stato razionale, la cui buona

costituzione rispetta la libertà dei suoi cittadini. Si tratta della *struttura* nella realtà che corrisponde alla struttura interna della volontà.¹⁰²

Per questa precisa ragione uno Stato non è solo uno strumento della società civile destinato a garantire la soddisfazione dei bisogni particolari dei suoi soggetti: i soggetti non accettano le leggi del loro Stato razionale «*perché* esso provvede al soddisfacimento di tutti i bisogni dell'individuo naturale. Piuttosto, la volontà accetta lo Stato perché *solo* in riferimento a esso può essere completata l'autoreferenzialità della struttura propria della volontà».¹⁰³ Quindi questa critica di Marx non deve in alcun modo essere liquidata come l'attestazione che Henrich sia rimasto «prigioniero dell'ideologia borghese».

L'analisi marxiana dello Stato come struttura del dominio di classe (e, in questo senso, come uno strumento della società civile) non coglie il problema cruciale con cui si dibatteva Hegel, «e lascia completamente irrisolta la questione *oggettiva* dell'alternativa tra l'istituzionalismo della libertà di Hegel e il socialismo (con la sua spontaneità)».¹⁰⁴ Il prezzo pagato per questa negligenza è che il problema si è ripresentato con rinnovato vigore nella forma dello Stato «totalitario» stalinista.

Parte seconda

La cosa stessa: Hegel

Capitolo quarto

È ancora possibile essere hegeliani oggi?

La caratteristica principale dell'autentico pensiero storico non è il «mobilismo» (il tema della fluidificazione o della relativizzazione storica di tutte le forme di vita), ma il pieno riconoscimento di una certa *impossibilità*: dopo una vera rottura storica non è possibile tornare semplicemente al passato, o andare avanti come se nulla fosse accaduto; anche se provassimo a farlo, la nostra stessa prassi avrebbe acquisito nel frattempo un significato interamente nuovo. In Adorno troviamo l'ottimo esempio della rivoluzione atonale di Schönberg: dopo il suo avvento, era (ed è) ovviamente possibile continuare a comporre nel tradizionale modo tonale, ma la nuova musica tonale aveva ormai perso la sua innocenza, dal momento che era già sempre «mediata» dalla rottura atonale, non poteva non figurare come la negazione di quest'ultima. Ecco perché c'è un irriducibile elemento di *kitsch* nei compositori tonali del ventesimo secolo alla Rachmaninov, un nostalgico aggrapparsi al passato, qualcosa di fasullo, come l'adulto che tenta di mantenere in vita il fanciullo ingenuo che è in lui. E lo stesso vale per tutti gli altri campi: con l'ascesa della dialettica platonica, il pensiero mitico aveva perso la sua immediatezza, ogni tentativo di recuperare quella immediatezza sarebbe risultato inautentico; dopo il cristianesimo, i revival del paganesimo non potevano che apparire come simulacri nostalgici.

Quando si scrive, si pensa o si compone come se una Rottura non avesse mai avuto luogo si sta compiendo un'attività molto più ambigua di quanto possa sembrare, qualcosa di non riducibile alla semplice negazione storica. Com'è noto, Badiou ha scritto che ciò che lo accomuna a Deleuze è che entrambi sono filosofi classici per i quali rottura kantiana non è mai avvenuta. Dovremmo credergli? Forse questo vale per Deleuze, ma certamente non per Badiou,¹ il che risulta con estrema evidenza nella differente maniera in cui due trattano l'Evento. Deleuze intende davvero l'Evento come l'Uno cosmologico pre-kantiano che genera la molteplicità, ragion per cui esso è assolutamente immanente alla realtà; al contrario per Badiou l'Evento è una rottura nell'ordine dell'essere (nella realtà fenomenica costituita trascendentalmente), è l'intrusione di un ordine radicalmente eterogeneo («noumenico»), così che appartiene chiaramente a un terreno (post)kantiano. Si potrebbe perfino definire la filosofia

sistemática di Badiou (sviluppata nel suo ultimo capolavoro, *Logica dei mondi*) come un kantismo riadattato all'epoca della contingenza radicale: invece di una realtà costituita trascendentalmente, abbiamo una molteplicità di mondi, ciascuno dei quali è delineato dalla sua matrice trascendentale, una molteplicità che non può essere mediata/unificata in una singola e più ampia cornice trascendentale; anziché la Legge morale, abbiamo la fedeltà all'Evento-Verità, che è sempre peculiare a una situazione determinata di un Mondo.

L'idealismo speculativo di Hegel non è forse il caso esemplare di questa impossibilità propriamente storica? È ancora possibile essere hegeliani dopo la rottura post-hegeliana con la metafisica tradizionale, la quale è avvenuta più o meno contestualmente alle opere di Schopenhauer, Kierkegaard e Marx? Dopo questa rottura, non c'è qualcosa di intrinsecamente inautentico nel promuovere un hegeliano «Idealismo assoluto»? Qualsiasi riaffermazione di Hegel non cadrebbe vittima della sua stessa illusione antistorica? Le cose sono tuttavia un po' più complesse: in alcune circostanze possiamo e dobbiamo scrivere come se una rottura non fosse mai avvenuta. Quali sono queste circostanze? Per dirlo in modo semplice e diretto: quando la rottura in questione è una falsa rottura, quando è in realtà qualcosa che oblitera l'autentica rottura, il vero punto di impossibilità. La nostra scommessa è che esattamente questo sia accaduto con la post-hegeliana rottura antifilosofica «ufficiale» (Schopenhauer-Kierkegaard-Marx): nonostante si presenti come un indirizzo volto a regolare i conti con l'idealismo, il cui vertice è incarnato da Hegel, essa ignora una dimensione cruciale del pensiero hegeliano, finendo per apparire come un disperato tentativo di *continuare a pensare come se Hegel non ci fosse mai stato*. Al buco lasciato da questa rimozione si è tentato poi di provvedere, ovviamente, con la ridicola caricatura che ritrae Hegel come «l'idealista assoluto» che «detiene il Sapere assoluto». La riaffermazione del pensiero speculativo di Hegel non equivale perciò, come potrebbe sembrare, alla negazione della rottura post-hegeliana, ma piuttosto al portare alla luce proprio quella dimensione il cui diniego sostiene la rottura post-hegeliana stessa.

Hegel contro Nietzsche

Elaboriamo questo tema avvalendoci della lettura di *L'envers de la dialectique*, opera postuma di Gérard Lebrun e tra i tentativi più convincenti e decisi di dimostrare l'impossibilità di essere hegeliani oggi (per Lebrun, «oggi» significa porsi sotto il segno di Nietzsche).²

Lebrun ammette che non è possibile «confutare» Hegel: dal momento che il meccanismo della sua dialettica è onnicomprensivo, nulla è più semplice per Hegel che dimostrare trionfalmente

l'inconsistenza di qualsiasi confutazione, far sì che si rovesci contro sé stessa («non è possibile confutare una malattia dell'occhio», come afferma Nietzsche, che Lebrun cita con approvazione). La più risibile di queste confutazioni è mossa, ovviamente, dalla tradizionale corrente marxista-evoluzionista che crede di cogliere una contraddizione tra il metodo dialettico (che dimostra che ogni rigida determinatezza è destinata a essere spazzata via dal movimento della negatività, che ogni figura determinata è invertebra dalla propria distruzione) e il sistema di Hegel: se il destino di ogni cosa è di estinguersi nel movimento eterno dell'autosuperamento, ciò non deve forse valere anche per il sistema stesso? Il sistema di Hegel non è anch'esso una formazione transitoria e storicamente relativa, che sarà superata dal progresso della conoscenza? Chiunque trovi convincente una confutazione di questo genere non deve essere preso sul serio come lettore di Hegel.

Com'è possibile, allora, andare oltre Hegel? La soluzione di Lebrun procede attraverso la filologia storica nietzschiana: occorre portare alla luce le scelte lessicali «eminentemente infra-razionali» connesse al modo in cui gli esseri viventi affrontano le minacce rivolte ai loro interessi vitali. Prima che Hegel azionasse il meccanismo dialettico, che «inghiotte» ogni contenuto per elevarlo alla propria verità distruggendo il suo essere immediato, un complesso insieme di decisioni semantiche era già stato assunto inconsapevolmente. Rivelando queste scelte cominciamo a «svelare il rovescio della dialettica. Anche la dialettica è parziale. Anch'essa avvolge i propri presupposti nell'oscurità. Essa non è il meta-discorso che pretende di essere rispetto alle filosofie dell'«Intelletto»». ³ Il Nietzsche di Lebrun è decisamente anti-heideggeriano: secondo Lebrun, Heidegger ri-filosofizza Nietzsche interpretando la Volontà di Potenza come un nuovo Principio primo ontologico. Più che nietzschiano, l'approccio di Lebrun potrebbe sembrare foucaultiano: ciò a cui mira è una «archeologia del sapere hegeliano», la sua genealogia in pratiche di vita concrete.

Ma la strategia filosofica di Lebrun è sufficientemente radicale in termini filosofici? Non equivale forse a una nuova variante dell'ermeneutica storicista, o, piuttosto, della successione foucaultiana di *epistemi* epocali, la quale, se non la legittima, rende quantomeno comprensibile la ri-filosofizzazione heideggeriana di Nietzsche? Ciò significa che dovremmo porre la questione dello statuto ontologico della «potenza» che sostiene le particolari configurazioni «filologiche»: per lo stesso Nietzsche, è la Volontà di Potenza; per Heidegger, è il gioco abissale dell'«esserci» che «invia» le diverse figure epocali del disvelamento del mondo. In ogni caso, non possiamo rifuggire l'ontologia: l'ermeneutica storicista non può reggersi sulle proprie

gambe. La storia heideggeriana dell'Essere è un tentativo di eleggere l'ermeneutica storica (non storicista) direttamente a ontologia trascendentale: per Heidegger, non c'è nulla dietro o al di sotto di ciò che Lebrun chiama le «scelte semantiche infra-razionali», esse sono il fatto/orizzonte ultimo del nostro essere. Heidegger, tuttavia, lascia indecisa quella che potremmo definire la questione *ontica*: tutta la sua opera è piena di oscure allusioni a una «realtà» che persisterebbe là fuori prima del suo disvelamento ontologico. Heidegger non identifica in alcun modo il disvelamento epocale dell'Essere con qualche tipo di «creazione»; egli ammette più volte, come evidenza non problematica, che, prima del loro disvelamento epocale o al di là di esso, le cose in qualche modo «siano» (persistano) là fuori, malgrado esse non «esistano» ancora nel senso di essere svelate «come tali», come parte di un mondo storico. Ma qual è allora lo status di questa persistenza ontica al di fuori del disvelamento ontologico?⁴

Dal punto di vista nietzschiano, contano più le decisioni semantiche «infra-razionali» del fatto che ogni approccio alla realtà debba basarsi su un insieme preesistente di «pregiudizi» ermeneutici, o, come avrebbe detto Heidegger, su un certo disvelamento epocale dell'essere: queste decisioni danno effetto alla vitale strategia preriflessiva della Volontà di Potenza. In tale prospettiva, Hegel rimane un pensatore profondamente cristiano, un nichilista la cui strategia di base è quella di spacciare una profonda sconfitta – il ritirarsi dalla vita in tutta la sua dolorosa vitalità – per un trionfo del Soggetto assoluto. Ciò equivale a dire che, dalla prospettiva della Volontà di Potenza, il contenuto reale del processo hegeliano è una lunga storia di sconfitte e ritirate, di sacrifici dell'autodeterminazione vitale: più e più volte si deve rinunciare all'impegno vitale come a ciò che è ancora troppo «immediato» e «particolare». Esemplare è in Hegel il passaggio dal Terrore rivoluzionario alla moralità kantiana: il soggetto utilitarista della società civile, il soggetto che vuole ridurre lo Stato a guardiano della propria personale sicurezza e benessere, deve sottomettersi al Terrore dello Stato rivoluzionario che può annientarlo in qualsiasi momento e senza alcuna ragione (l'individuo non è punito per qualcosa che ha commesso, per qualche contenuto o atto particolare, ma per il fatto stesso di essere indipendente e opposto all'universale); questo Terrore è la sua «verità». Come si passa allora dal Terrore rivoluzionario all'autonomo e libero soggetto morale kantiano? Mediante quella che, in un linguaggio più contemporaneo, potremmo definire una piena identificazione con l'aggressore: il soggetto deve riconoscere nel Terrore che lo domina dall'esterno, in questa negatività che minaccia costantemente di annientarlo, il nucleo stesso della sua soggettività (universale), in altre parole deve identificarsi pienamente con esso. La libertà è quindi non libertà *da* un Padrone,

ma la sostituzione di un Padrone con un altro: il Padrone esterno è sostituito da un Padrone interno. Il prezzo di questa identificazione è, ovviamente, il sacrificio di ogni contenuto particolare «patologico»: il dovere deve essere compiuto «per il dovere stesso». Lebrun dimostra come questa logica valga anche per il linguaggio:

Stato e linguaggio sono due figure complementari della realizzazione del Soggetto: nell'uno come nell'altro, il senso che io sono e il senso che io enuncio sono sottoposti allo stesso intangibile sacrificio di ciò che sembrava essere il nostro «sé» nell'illusione dell'immediatezza.⁵

Come Hegel faceva spesso e giustamente notare, quando parliamo, dimoriamo sempre nell'universale, il che significa che, con l'ingresso nel linguaggio, il soggetto perde le sue radici nel mondo vitale concreto. Per metterla in termini più patetici, non appena io comincio a parlare, non sono più l'Io concreto dei sensi, poiché sono catturato in un meccanismo impersonale che mi fa sempre dire qualcosa di diverso da quello che intendo dire. Come amava ripetere il primo Lacan, non sono io che parlo, io sono parlato dal linguaggio. Questo discorso consente di inquadrare meglio ciò che Lacan chiamava la «castrazione simbolica»: il prezzo che il soggetto paga per la propria «transustanziazione» da agente della vitalità animale immediata a soggetto parlante la cui identità è scissa dalla vitalità immediata delle passioni.

Un'interpretazione nietzschiana assimila facilmente questo rovesciamento del Terrore in moralità autonoma a una disperata strategia volta a trasformare la sconfitta in trionfo: invece di lottare eroicamente per i nostri interessi vitali, dichiariamo preventivamente la resa totale rinunciando a ogni felicità. Lebrun è ben conscio di quanto ingiustificata sia la classica critica rivolta a Hegel, secondo la quale il rovesciamento dialettico dell'estrema negatività in una nuova e superiore positività, della catastrofe in trionfo, è una sorta di *deus ex machina* che preclude la possibilità della catastrofe come esito finale del processo; da cui il noto argomento del senso comune: «E se non ci fosse alcun rovesciamento della negatività in un nuovo ordine positivo?». Questo argomento non riesce a cogliere ciò che esattamente accade nel rovesciamento hegeliano: non c'è alcun rovesciamento reale della sconfitta in trionfo, ma solo un movimento puramente formale, un cambio di prospettiva, che tenta di rappresentare la sconfitta stessa come un trionfo. Ora, a giudizio di Nietzsche, questo trionfo è falso, è il trucco di un mago da quattro soldi, un premio di consolazione per aver smarrito tutto ciò che rende la vita degna di essere vissuta: la reale perdita di vitalità è integrata da uno spettro senza vita. Nell'interpretazione nietzschiana di Lebrun, Hegel appare quindi come una sorta di filosofo cristiano ateo: similmente al cristianesimo, Hegel colloca la «verità» di ogni realtà

terrena finita nel suo (auto)annientamento; la realtà conquista la propria verità solo attraverso/nella autodistruzione; diversamente dal cristianesimo, egli è del tutto consapevole che non c'è alcun Altro Mondo in cui saremo ripagati per le nostre perdite terrene: la trascendenza è assolutamente immanente, *ciò che sta «al di là» della realtà finita non è che il processo immanente del suo superamento*. Il nome che Hegel attribuisce a questa assoluta immanenza della trascendenza è «negatività assoluta». Si tratta di un concetto perfettamente illustrato dalla dialettica di Servo e Padrone: la solida identità particolare/finita del Servo è turbata quando, durante lo scontro con il Padrone, egli trema di fronte alla morte poiché avverte in essa l'immane potenza del negativo; attraverso quest'esperienza, il Servo è costretto ad accettare l'impotenza del suo Io particolare:

In altre parole, tale coscienza non ha tremato per questa o per quella circostanza, né in questo o in quell'istante: essa ha provato angoscia dinanzi alla totalità della propria essenza perché ha avuto paura della morte, cioè del signore assoluto. In questa angoscia, la coscienza è stata intimamente dissolta, ha tremato fin nel suo più remoto recesso, e tutto quanto c'era in essa di fisso è stato scosso. Questo puro movimento universale, questo assoluto divenire-fluida di ogni sussistenza, però, è appunto l'essenza semplice dell'autocoscienza, la negatività assoluta, *il puro essere-per-sé*: ecco perché la coscienza servile ha tutto ciò in se stessa.⁶

Ma cosa riceve il Servo in cambio della rinuncia alla ricchezza del suo Io particolare? *Niente*: superando il suo particolare Io terreno, il Servo non eleva sé alla figura di un Io spirituale; egli cambia semplicemente prospettiva e riconosce in ciò che gli era apparsa come la travolgente potenza che minacciava di annientare la sua identità particolare la negatività assoluta che forma il cuore stesso del suo Io. In breve, il soggetto deve identificarsi pienamente con la forza che minaccia di spazzarlo via: la paura della morte era in realtà la paura del potere negativo del suo stesso Io. Quindi, non c'è alcun rovesciamento della negatività in grandezza positiva: la sola «grandezza» è questa negatività stessa. Identico discorso per la sofferenza: la sofferenza causata dall'alienante azione della rinuncia non è un momento intermedio che deve essere sopportato pazientemente in attesa di essere ricompensati alla fine del percorso. Non c'è alcun premio o profitto ad attenderci una volta che la nostra docile sottomissione avrà avuto termine; sofferenza e rinuncia sono esse stesse la ricompensa se cambiamo la nostra posizione soggettiva rinunciando al disperato attaccamento al nostro Io finito, ai suoi desideri «patologici», e purificando lo stesso nella sua universalità. È così che Hegel spiega anche il superamento della tirannia nella storia degli stati: «La tirannia viene abbattuta dai popoli, perché [– così si pensa –] sarebbe insopportabile, infame e così via, in effetti però soltanto perché è superflua».⁷ La tirannia diviene superflua quando non è più la forza esterna del tiranno a dover imporre agli individui di

rinunciare ai loro interessi particolari, quando questi individui sono divenuti ormai «cittadini universali» che identificano il nucleo del loro essere con l'universalità; in breve, le persone non hanno più bisogno di un padrone quando sono educate a disciplinare e a subordinare sé stesse.

Il rovescio di questo «nichilismo» hegeliano (tutte le forme finite/determinate di vita conquistano la loro «verità» nell'autosuperamento) è il suo apparente opposto: in continuità con la tradizione metafisica platonica, Hegel non è pronto a dare briglia sciolta alla negatività, ossia la sua dialettica costituisce, in ultima istanza, un tentativo di «normalizzare» l'eccesso di negatività. Già per l'ultimo Platone il problema era quello di relativizzare o contestualizzare il non-essere come momento subordinato dell'essere (il non-essere è sempre una mancanza particolare/determinata di essere, misurata dalla pienezza che non riesce ad attualizzare; non c'è mai il non-essere in quanto tale, ma sempre e solo, per esempio, il «verde» che partecipa al non-essere non essendo «rosso» o qualsiasi altro colore, ecc.). In questa stessa ottica, la «negatività» hegeliana serve ad «abolire la differenza assoluta» o il «non essere»: ⁸ il potere del negativo si limita a cancellare tutte le determinazioni finite/immediate. La negatività è quindi non solo un processo di autodistruzione del finito: essa raggiunge il suo *telos* quando le determinazioni finite/immediate sono mediate/conservate/elevate, poste nella loro «verità» come ideali determinazioni del concetto. Dopo che la negatività ha compiuto il suo lavoro non rimane che la *parousia* eterna dell'ideale struttura del concetto. Ciò che qui manca, da un punto di vista nietzschiano, è il *no* affermativo: il *no* dello scontro gioioso ed eroico con l'avversario, il *no* della lotta finalizzata all'autoaffermazione, anziché all'autosuperamento.

Lotta e riconciliazione

Riprendiamo la questione dell'incompatibilità del pensiero di Hegel con qualsiasi forma di «mobilismo» evoluzionista o storicista: la dialettica di Hegel «non comporta in alcun modo il riconoscimento dell'irresistibile forza del divenire, l'epopea di un flusso che travolge ogni cosa»:

La dialettica hegeliana è stata spesso – e superficialmente – assimilata a un *mobilismo*. Ed è senza dubbio vero che la critica della fissità delle determinazioni può generare la convinzione di un processo dialettico infinito: l'essere limitato deve scomparire di nuovo e sempre, e la sua distruzione si estende fino al limite estremo del nostro sguardo [...] Tuttavia, a questo livello, si avrebbe ancora a che fare con un semplice accadimento (*Geschehen*), a cui non si può conferire l'unità interiore della storia (*Geschichte*).⁹

Rifiutando interamente questa topica «mobilista» del flusso eterno

del Divenire che dissolve ogni forma irrigidita, si compie il primo passo sulla strada che conduce alla ragione dialettica, a ciò che è radicalmente incompatibile con l'idea «profonda» che ogni cosa derivi dal Caos primordiale e sia destinata a essere inghiottita nuovamente da esso, una forma di Saggezza perdurante dalle antiche cosmologie fino al «materialismo dialettico» stalinista. La più celebre forma di «mobilismo» è costituita dalla classica interpretazione (popolarizzata in campo marxista da Engels, Stalin e Mao) di Hegel come il filosofo dell'«eterna lotta»: si tratta del noto concetto «dialettico» della vita come eterno conflitto tra reazione e progresso, vecchio e nuovo, passato e futuro. Questa bellicosa visione, che promuove il nostro impegno dal lato «progressivo» della storia, è interamente estranea a Hegel, per il quale «scegliere una parte» è un'attività illusoria (dal momento che è, per definizione, unilaterale).

Consideriamo la lotta sociale al massimo della sua violenza: la guerra. Ciò che interessa a Hegel non è la lotta in quanto tale, ma il modo in cui la «verità» delle posizioni coinvolte emerge attraverso la lotta stessa, e cioè come le parti in guerra siano «riconciliate» mediante la loro reciproca distruzione. Il vero (spirituale) significato della guerra non è l'onore, la vittoria, la difesa, ecc., ma l'emergere della negatività assoluta (la morte) come il Signore assoluto che ci rammenta la falsa stabilità della nostra vita finita e organizzata. La guerra serve a elevare gli individui alla propria «verità» imponendo loro di rinunciare agli interessi particolari per identificarsi con l'universalità dello Stato. Il vero nemico non è quello contro cui combattiamo, ma la nostra stessa finitudine; si ricordi la pungente osservazione di Hegel su come sia facile per un individuo proclamare la vanità dell'esistenza terrena, mentre sarebbe ben più difficile per lo stesso individuo accettare questa verità quando la sua evidenza è imposta da un feroce soldato nemico che fa irruzione in casa sua e inizia a tagliare a fette i suoi famigliari con una sciabola.

In termini filosofici, ciò si ricollega al primato hegeliano dell'«autocontraddizione» rispetto all'ostacolo (o nemico) esterno. Siamo finiti e autocontraddittori non perché il nostro agire sia sempre intralciato da ostacoli esterni; al contrario, siamo intralciati da ostacoli esterni perché siamo finiti e autocontraddittori. In altre parole, ciò che il soggetto che partecipa alla lotta considera il nemico, l'ostacolo esterno che deve essere superato, è la materializzazione dell'immanente incoerenza del soggetto: il soggetto che lotta ha bisogno della figura del nemico che sostenga l'illusione della propria coerenza; la sua stessa identità dipende a tal punto dall'opporci al nemico che la sua (finale) vittoria coinciderebbe con la sua sconfitta o distruzione. Come Hegel ama dire, combattendo contro il nemico esterno, noi combattiamo (inconsiamente) contro la nostra stessa

essenza. E allora, lungi dal celebrare la lotta, Hegel afferma piuttosto che ogni posizione combattiva, ogni scelta di parte, deve basarsi su una necessaria illusione (l'illusione che, una volta distrutto il nemico, io avrò raggiunto la piena realizzazione del mio essere). Possiamo allora definire quello che sarebbe stato il concetto propriamente hegeliano di ideologia: confondere una condizione di possibilità (di ciò che costituisce intimamente la nostra posizione) con una condizione di impossibilità (come un ostacolo che impedisce la nostra piena realizzazione). Il soggetto ideologico non è capace di riconoscere che l'intera sua identità dipende da ciò che egli percepisce come l'ostacolo disturbatore. Questo concetto di ideologia non deriva da un esercizio mentale astratto: esso infatti si adatta perfettamente all'antisemitismo fascista come forma più elementare di ideologia – saremmo perfino tentati di dire come ideologia in quanto tale, *kat'exochen*. La figura antisemita dell'ebreo, l'intruso straniero che turba e corrompe l'armonia dell'ordine sociale, è in ultima istanza un'oggettivizzazione feticistica, un sostituto, della «contraddizione» dell'ordine sociale stesso, dell'antagonismo immanente (la «lotta di classe») che genera la dinamica della propria instabilità.

L'interesse di Hegel per il «conflitto degli opposti» è quindi quello di un osservatore dialettico neutrale, che riconosce l'«Astuzia della Ragione» operante nella lotta: un soggetto entra in conflitto, è sconfitto (di norma, per il fatto stesso di vincere), *e in questa sconfitta ascende alla propria verità*. Qui si può misurare chiaramente la distanza che separa Hegel da Nietzsche: l'innocenza dell'eroismo esuberante che Nietzsche vuole far rivivere, la passione del rischio, del prendere pienamente parte a una lotta, della vittoria o della sconfitta, tutte queste cose sono assenti in Hegel; la «verità» della lotta emerge solo nella e attraverso la sconfitta.

Ecco perché quella tradizionale corrente del marxismo che denuncia la falsità della riconciliazione hegeliana (una critica già mossa da Schelling) non coglie il punto. Secondo questo modo di vedere, la riconciliazione hegeliana è inautentica perché avviene solo nell'Idea, lasciando sussistere l'antagonismo reale; nell'esperienza «concreta» della «vita reale» degli individui che aderiscono alla propria identità particolare, il potere statale rimane un'imposizione esterna. Qui sta il nodo decisivo della critica del giovane Marx al pensiero politico di Hegel: Hegel presenta la moderna monarchia costituzionale come uno Stato razionale in cui gli antagonismi sono riconciliati, come un Intero organico in cui ogni elemento costitutivo trova, o può trovare, la sua adeguata collocazione, ma in questo modo egli mistifica l'antagonismo che nelle società moderne genera la classe operaia come la «non ragione della Ragione effettuale», come quella parte della società che non ha una vera e propria parte, come la «parte dei senza-parte»

(Rancière).

Ciò che Lebrun rifiuta in questa critica non è tanto la sua diagnosi (la riconciliazione hegeliana è falsa, è una «riconciliazione forzata» [*erpresste Versöhnung*] – il titolo di un saggio di Adorno – che oscura la persistenza dell'antagonismo nella realtà sociale), quanto il suo presupposto: «quello che è così ammirevole in questo ritratto del dialettico reso disonesto dalla sua cecità è la supposizione che egli avrebbe potuto essere onesto».10 In altre parole, invece di rigettare la riconciliazione hegeliana come falsa, Lebrun ritiene che il concetto stesso di riconciliazione dialettica sia illusorio, ossia egli sgombra il campo dalla pretesa di una «vera» riconciliazione. Hegel era pienamente conscio del fatto che la riconciliazione non attenua le sofferenze e gli antagonismi reali; nella prefazione ai *Lineamenti di filosofia del diritto* egli afferma che dobbiamo «riconoscere la Rosa nella Croce del presente»; o, per dirla in termini marxiani: nella riconciliazione non modifichiamo la realtà effettiva per adattarla a una qualche Idea, ma riconosciamo quest'Idea come la «verità» interiore della cupa realtà. Quindi il rimprovero marxista secondo cui, anziché porsi l'obiettivo di trasformare la realtà, Hegel proponga semplicemente una nuova interpretazione della stessa, in qualche modo bussava a una porta aperta; per Hegel, infatti, il passaggio dall'alienazione alla riconciliazione dipende dal modo in cui osserviamo e ci relazioniamo alla realtà.

La stessa idea soggiace all'analisi hegeliana del passaggio dal lavoro al pensiero, in un paragrafo della sezione della *Fenomenologia dello spirito* dedicata alla dialettica di Servo e Padrone. Lebrun è pienamente giustificato nel sottolineare, contro Kojève, come Hegel non celebri affatto il lavoro (collettivo) quale luogo dell'autoaffermazione produttiva della soggettività umana, come processo di energica trasformazione e appropriazione degli oggetti naturali, della loro subordinazione agli scopi umani. Ogni pensiero finito rimane preso nella «cattiva infinità» dell'interminabile processo di (tras)formazione della realtà oggettiva che resiste sempre alla piena comprensione soggettiva, cosicché il lavoro del soggetto non è mai compiuto: «Come attività aggressiva svolta da un essere finito, il lavoro segnala soprattutto l'inefficacia del tentativo umano di prendere interamente possesso della natura».11 Questo pensiero finito è l'orizzonte di Kant e Fichte: l'infinita lotta pratico-etica volta a superare gli ostacoli esterni come anche la natura interiore del soggetto. Le loro filosofie sono filosofie della lotta, mentre in Hegel la posizione fondamentale del soggetto nei riguardi della realtà oggettiva non è quella di un impegno pratico, del conflitto con l'inerzia dell'oggettività, ma quella del lasciare-che-sia: purificato dalla sua particolarità patologica, il soggetto universale è certo di sé stesso, sa

che il suo pensiero è già la forma della realtà, così che può rinunciare a imporre i suoi progetti alla realtà, può lasciare che la realtà sia così com'è.

È per questo che il mio lavoro si avvicina tanto più alla sua verità quanto meno io lavoro per soddisfare i miei bisogni, per produrre oggetti che consumerò. Ragion per cui l'industria che produce per il mercato è spiritualmente «superiore» alla produzione per i propri bisogni: nella produzione di mercato, io produco oggetti senza alcuna relazione con i miei bisogni. La forma più alta di produzione sociale è quindi quella *mercantile*: «il commerciante è il solo che si relaziona al Bene come un perfetto soggetto universale, dal momento che l'oggetto non gli interessa in alcun modo in ragione della sua presenza estetica o del suo valore d'uso, ma solo nella misura in cui contiene il desiderio di un altro». ¹² Inoltre questo è anche il motivo per cui, se si vuole pervenire alla «verità» del lavoro, occorre fare gradualmente astrazione dallo scopo (esterno) che esso si sforza di realizzare.

Qui il parallelo con la guerra è più che mai appropriato: così come la «verità» del combattimento non è la distruzione del nemico, ma il sacrificio del contenuto «patologico» dell'Io particolare del combattente, la sua purificazione nell'Io universale, anche la «verità» del lavoro come lotta con la natura non è la vittoria sulla natura, obbligare la stessa a servire gli scopi umani, ma l'autopurificazione del lavoratore. Il lavoro è al contempo la (tras)formazione degli oggetti esterni e l'autoformazione/educazione (*Bildung*) disciplinare del soggetto. Hegel celebra qui esattamente il carattere alienato e alienante del lavoro: lungi dall'essere un'espressione diretta della mia creatività, il lavoro mi costringe a sottomettermi a una disciplina artificiale, a rinunciare alle mie più intime inclinazioni immediate, ad alienarmi dal mio Io naturale:

Il desiderio si è riservato la pura negazione dell'oggetto, e quindi l'integrità del sentimento di sé. Tuttavia, mancandogli il lato *oggettivo*, cioè la *sussistenza*, questo appagamento è anch'esso soltanto un dileguare. Il lavoro, invece, è desiderio *tenuto a freno*, è un dileguare *trattenuto*, e ciò significa: il lavoro *forma, coltiva*. ¹³

In questo senso, il lavoro prefigura il pensiero, raggiunge il suo *telos* nel pensiero che non agisce più su una materia esterna, ma è già in sé la propria materia, che non impone più la sua forma soggettiva/finita alla realtà esterna, ma è già in sé la forma infinita della realtà. Per il pensiero finito, il concetto di un oggetto è un mero concetto, lo scopo soggettivo che attualizziamo, per mezzo del lavoro, imponendolo alla realtà. Per il pensiero speculativo, al contrario, il pensiero non è mai un prodotto meramente soggettivo, ma è in sé già oggettivo: esso rispecchia la forma concettuale oggettiva dell'oggetto. Pertanto, lo Spirito certo di sé, «non ha più bisogno di modellare la natura in fattezze spirituali per fissare Dio e avere l'unità come oggetto intuibile

all'esterno, ma il pensiero libero, mentre pensa il mondo esterno, può lasciarlo così com'è [*kann er es lassen wie es ist*]».14

Questo brusco rovesciamento retroattivo del non-ancora in è-già (non realizziamo mai uno scopo immediatamente; mentre ci sforziamo di realizzare uno scopo riconosciamo all'improvviso che lo scopo è già stato realizzato) è ciò che distingue il discorso hegeliano da ogni genere di troppo storicista, inclusa la tradizionale critica marxista secondo la quale la riconciliazione ideale hegeliana sarebbe insufficiente, poiché lascia intatta la realtà (il dolore e la sofferenza reali), mentre ciò di cui si ha bisogno è una riconciliazione reale attuantesi mediante una trasformazione sociale radicale. Per Hegel, infatti, non è la «falsa riconciliazione» che ignora la persistenza delle divisioni a essere illusoria, quanto l'incapacità di vedere che, in ciò che appare come il caos del divenire, lo scopo infinito è già *realizzato*: «Nel finito non possiamo vedere o esperire che il fine viene veramente raggiunto. L'attuazione del fine infinito consiste così soltanto nel superare l'illusione [*Täuschung* – inganno] che ancora non sia attuato».15

In breve, l'illusione ultima consiste nel non riuscire a vedere che abbiamo già ottenuto ciò che stiamo cercando, come i discepoli di Cristo che attendevano la reincarnazione «reale» del maestro, ignari del fatto che il loro collettivo era già lo Spirito Santo, il ritorno del Cristo vivente. Lebrun dunque ha pienamente ragione di notare che il rovesciamento finale del processo dialettico, come abbiamo visto, lungi dall'implicare l'intervento miracoloso di un *deus ex machina*, è un'inversione puramente formale, un cambio di prospettiva: la sola cosa che muta nella riconciliazione finale è il punto di vista del soggetto, il quale acconsente alla perdita e la re-inscrive come trionfo. La riconciliazione hegeliana è quindi al contempo qualcosa di meno e qualcosa di più rispetto al concetto tradizionale di superamento di un antagonismo: di meno, perché niente «cambia veramente»; di più, perché il soggetto del processo è privato della sua stessa sostanza (particolare).

Quello che segue è un esempio sorprendente di ciò che intendiamo dire: alla fine del classico western di Howard Hawk *Il fiume rosso*, avviene una svolta «psicologicamente infondata» che di solito è attribuita a un banale buco di sceneggiatura. Tutto il film muove verso lo scontro cruciale tra Dunson e Matt, un duello di proporzioni quasi mitiche, predestinato dal fato, come un conflitto inesorabile tra due posizioni soggettive inconciliabili; nella scena finale, Dunson affronta Matt con la determinazione di un eroe tragico accecato dal proprio odio e diretto alla propria rovina. La brutale scazzottata che segue termina in modo inaspettato quando Tess, che è innamorata di Matt, spara un colpo in aria e urla ai due uomini: «qualsiasi mentecatto può

vedere che voi due vi volete bene». La scena si risolve in una rapida riconciliazione, con Dunson e Matt che chiacchierano come se fossero due vecchi amici: questa «transizione della figura di Dunson da incarnazione della rabbia, da Achille eternamente furioso, a zucchero e miele che civetta allegramente con Matt [...] è di una rapidità incredibile».16 Robert Pippin individua giustamente in questa debolezza tecnica della sceneggiatura un messaggio più profondo:

la lotta per il potere e il predominio a cui abbiamo assistito [...] era una sorta di teatro delle ombre [...] una fantasia messa in scena prevalentemente da Dunson per giustificare sé stesso. Non c'è mai stato un vero contrasto, non c'è mai stata l'effettiva minaccia di un duello mortale [...] La contesa mitica a cui abbiamo assistito è in sé il risultato di una specie di automitologizzazione [...] una cornice narrativa fantastica che si demitologizza davanti ai nostri occhi.17

È così che funziona la riconciliazione hegeliana: non come il gesto positivo di risolvere o superare il conflitto, ma come l'intuizione retrospettiva del fatto che *in realtà non c'è mai stato un vero conflitto*, che i due avversari stavano fin dall'inizio dalla stessa parte (un po' come la riconciliazione tra Figaro e Marcellina nelle *Nozze di Figaro*, quando i due personaggi scoprono di essere madre e figlio). In questo modo, viene fondata retroattivamente anche la temporalità specifica della riconciliazione. Pensiamo al paradosso insito nello scusarsi: se mi capita di offendere qualcuno con un'osservazione poco cortese, è giusto che io porga le mie scuse sincere, e che la persona offesa risponda con una frase come «Grazie, sei gentile, ma non mi sono offeso, sapevo che non era tua intenzione offendermi, e quindi non mi devi affatto delle scuse». Nonostante questo risultato finale, è necessario passare per l'elaborato processo dello scusarsi: «non mi devi nessuna scusa» può essere pronunciato solo dopo che io mi sono *effettivamente* scusato, cosicché, per quanto formalmente «non accada nulla» e la richiesta di scuse sia dichiarata superflua, si ottiene pur sempre un beneficio alla fine del processo (per esempio, il fatto di aver salvato un'amicizia).18

Forse questo paradosso ci fornisce una traccia per dipanare i nodi del processo dialettico hegeliano. Prendiamo la critica hegeliana al Terrore rivoluzionario giacobino, concepito come un esercizio di negatività astratta della libertà assoluta che, incapace di trovare stabilità in un ordine sociale concreto, deve risolversi nel furore autodistruttivo. Occorre tenere presente, tuttavia che, dal momento che abbiamo qui a che fare con una scelta storica (tra il modo «francese» di rimanere all'interno del cattolicesimo, e quindi di essere obbligati a consegnarsi al Terrore rivoluzionario, e la via «tedesca» della Riforma), essa comporta esattamente lo stesso paradosso dialettico elementare presente in quell'altra scelta, presa anch'essa nella *Fenomenologia dello spirito*, tra le due interpretazioni della proposizione «lo Spirito è un osso», illustrata da Hegel con una

metafora fallica (il fallo come organo di inseminazione o come organo di minzione). Il punto per Hegel *non* è che, contrariamente alla volgare visione empirista che considera solo la minzione, l'atteggiamento speculativo adeguato deve scegliere l'inseminazione. Il paradosso è che scegliere immediatamente l'inseminazione è un modo infallibile per eluderla: non è possibile scegliere direttamente il «vero significato», in quanto *bisogna* cominciare facendo la scelta «sbagliata» (la minzione); il vero significato speculativo emerge solo mediante la lettura ripetuta, come conseguenza (o effetto secondario) della prima lettura, quella «errata». ¹⁹

E lo stesso vale per la vita sociale, in cui la scelta immediata dell'«universalità concreta» di un particolare mondo della vita etico può risolversi unicamente nella regressione a una società organica premoderna, negando quel diritto infinito della soggettività che è la caratteristica fondamentale della modernità. Dal momento che il soggetto-cittadino di uno Stato moderno non può più accettare di essere vincolato a un ruolo sociale particolare che gli conferisca una posizione determinata nell'Intero sociale organico, la costruzione della totalità razionale dello Stato moderno passa per il Terrore rivoluzionario: si devono spietatamente fare a pezzi i vincoli della premoderna e organica «universalità concreta», e affermare pienamente il diritto infinito della soggettività nella sua negatività astratta.

In altre parole, l'analisi hegeliana del Terrore rivoluzionario non presuppone l'idea, piuttosto ovvia, che il progetto rivoluzionario implicasse l'asserzione unilaterale della Ragione Universale astratta, e fosse pertanto destinato a perire nel furore autodistruttivo, dal momento che non era in grado di trasporre la sua energia in un ordine sociale stabile; essa vuole invece sottolineare il seguente enigma: perché, nonostante il Terrore rivoluzionario fosse un'impasse storica, è stato necessario passare attraverso lo stesso per giungere allo Stato razionale moderno?

Allora, anche qui occorre fare qualcosa (scusarci, stabilire il regno del Terrore) per renderci conto di quanto sia superfluo questo qualcosa? Tale paradosso è ravvisabile nella distinzione tra la dimensione «constatativa» e quella «performativa» del linguaggio, tra il «soggetto dell'enunciato» e il «soggetto dell'enunciazione»: al livello del contenuto enunciato, l'intera operazione è priva di senso (perché mai farlo – scusarsi, scegliere il Terrore – se è superfluo?); ma ciò che questa concezione banale trascura è che solo l'«errato» gesto superfluo crea le condizioni che rendono possibile al soggetto di vedere *perché* il gesto sia in effetti superfluo. È possibile affermare che le mie scuse sono superflue solo dopo essermi scusato, o stabilire che il Terrore è superfluo e distruttivo solo dopo essere passati attraverso di esso. Il

processo dialettico è quindi più raffinato di quanto possa sembrare: la nozione classica è che si possa giungere alla verità finale solo percorrendo la via dell'errore, cosicché gli errori che commettiamo lungo questa via non sono semplicemente scartati, ma sono «superati» nella verità finale, conservati in essa come momenti che le sono propri. Il concetto evoluzionista di processo dialettico ci dice soltanto che il risultato non è un corpo morto, isolato, che si astraie dal processo che lo ha generato: in questo processo, i differenti momenti sono apparsi innanzitutto nella loro unilaterale forma immediata, affinché la sintesi finale li raccogliesse insieme come momenti superati, conservando il loro nucleo razionale. Ciò che questa nozione non coglie è che i momenti precedenti sono conservati *proprio in quanto superflui*. In altre parole, se è vero che gli stadi precedenti sono superflui, abbiamo comunque bisogno di tempo per guadagnare la prospettiva che ce li fa apparire come tali.

Una storia da raccontare

Come possiamo replicare a questa diagnosi della «malattia chiamata Hegel», tutta incentrata sul rovesciamento dialettico come vuoto gesto formale di spacciare la sconfitta per una vittoria? La prima osservazione che si impone è che interpretare le scelte semantiche «infra-razionali» come strategie per far fronte agli ostacoli che si oppongono all'affermazione della vita è già in sé una scelta semantica «infra-razionale». Ma più importante è notare che una tale interpretazione veicola subdolamente una visione parziale di Hegel, in quanto trascura molte dimensioni fondamentali del suo pensiero. È possibile interpretare il sistematico «superamento» hegeliano di ogni figura della coscienza o di ogni forma di vita sociale come una descrizione di tutte le possibili forme di vita, con le relative «scelte semantiche» vitali e i loro intrinseci antagonismi («contraddizioni»)?²⁰ Se c'è una «scelta semantica» soggiacente al pensiero di Hegel, essa certamente non consiste nella scommessa disperata che, volgendo retrospettivamente il nostro sguardo, saremmo in grado di raccontare una storia coerente, sensata e in grado di spiegare tutto, una storia in cui ogni dettaglio trova la giusta collocazione; al contrario, essa consiste nella singolare certezza (paragonabile alla certezza dello psicoanalista circa il fatto che il represso non può che ritornare sempre, che un sintomo affiorerà sempre per guastare qualsiasi configurazione armonica) che ogni figura della coscienza o forma di vita è destinata «a finire male», che ogni posizione genererà un eccesso che preluderà alla sua autodistruzione.

Ciò indica che Hegel non promuove alcuna «scelta semantica» determinata, dal momento che, per lui, la sola «verità» è il processo

infinito di «generazione e corruzione» delle «scelte semantiche» determinate? Sì, ma a condizione di non concepire questo processo nel comune senso «mobilitista».

Come può il vero pensiero storico rompere con questo «mobilismo» universalizzato? In quale senso preciso esso è pensiero storico e non semplicemente una reazione al «mobilismo» ispirata a qualche Principio eterno esente dal flusso di generazione e corruzione? La chiave è insita in quel concetto di retroattività che rappresenta il cuore del rapporto fra Hegel e Marx: questa è la ragione principale per cui, oggi, dobbiamo risalire da Marx a Hegel e attuare un «rovesciamento materialista» dello stesso Marx.

Per affrontare questa complessa questione, vorrei cominciare analizzando la nozione deleuziana di *passato puro*: non un passato in cui trascorrono le cose presenti, ma un passato assoluto «in cui ogni evento, compresi quelli che sono sprofondati senza traccia, è conservato e ricordato nel momento in cui passa»,²¹ un passato virtuale che già contiene le cose ancora presenti (un presente può divenire passato perché in un certo senso lo è già, può concepire sé stesso come parte del passato; «ciò che stiamo facendo ora è [sarà divenuto] storia»). «Attraverso l'elemento puro del passato, come passato in generale, come passato *a priori*, l'antico presente si trova riproducibile e si riflette nell'attuale presente».²² Ciò significa che questo passato puro implica un'idea interamente deterministica dell'universo, in cui ogni cosa che deve ancora accadere (a venire), ogni effettivo sviluppo spazio-temporale, è già parte di una rete virtuale immemoriale/atemporale? No, e per un motivo ben preciso: perché «il passato puro deve essere tutto il passato, ma deve anche essere aperto al cambiamento attraverso l'avvento di un nuovo presente».²³ Fu non altri che il grande conservatore Thomas S. Eliot a formulare chiaramente per la prima volta questo legame tra la nostra dipendenza dalla tradizione e il nostro potere di cambiare il passato:

[la tradizione] non può venir acquistata in eredità; e se la volete possedere, dovete conquistarla con grande fatica: essa, in primo luogo, implica quel senso storico, che si può considerare come strettamente indispensabile a chiunque voglia continuare a fare opera di poesia dopo i venticinque anni: e il senso storico implica non solo l'intuizione dell'«esser passato» del passato, ma anche quella della sua presenza; il senso storico costringe l'uomo non solamente a scrivere con la propria generazione nelle sue ceneri, ma con il sentimento che tutta la letteratura d'Europa, dopo Omero, e con essa tutta la letteratura del nostro paese, ha una simultanea esistenza e forma un ordine simultaneo. Questo senso storico che è, insieme, senso del «senza tempo» e del temporale, tanto quanto del temporale e del «senza tempo», è ciò che fa uno scrittore tradizionale. Ed è, egualmente, ciò che fa uno scrittore proprio acutamente consapevole del suo posto nel tempo, della sua contemporaneità.

Nessun poeta, nessun artista di nessuna arte ha da solo il suo pieno senso. Il suo significato, il giudizio che gli compete è il giudizio delle sue relazioni con i poeti, con gli artisti morti. Non possiamo giudicarlo isolato, dobbiamo collocarlo, per paragone e confronto, tra i morti, ed io considero ciò come principio di una critica estetica, non solamente storica. La necessità che egli si conformi, che egli s'accordi non è

unilaterale: ciò che avviene quando è creata una nuova opera d'arte è qualche cosa che nello stesso tempo avviene in tutte le opere d'arte che la precedono. I monumenti esistenti costituiscono tra loro un ordine, che è modificato dall'introdursi nel loro cerchio di una nuova (realmente nuova) opera d'arte. L'ordine esistente è completo prima che arrivi la nuova opera; perché l'ordine resista dopo il sopravvenire della novità, l'intero ordine esistente deve essere, sia pure di poco, mutato; e così le relazioni, le proporzioni, i giudizi di ciascuna opera d'arte rispetto alle altre vengono ordinati di nuovo; e questo è l'accordo tra il vecchio e il nuovo. Chiunque abbia approvato questa idea dell'ordine, della forma della letteratura europea, della letteratura inglese, non troverà assurdo che il passato sia rinnovato dal presente, come il presente è sostenuto dal passato. E il poeta che è consapevole di ciò, sarà consapevole anche delle sue grandi responsabilità e difficoltà. [...]

Quel che avviene è una continua rinuncia a se stesso come egli è nel momento, per qualche cosa che è più prezioso. Il progresso di un artista è un continuo sacrificio di sé, una continua estinzione della personalità. Resta ora da chiarire questo processo di spersonalizzazione, e le sue relazioni col senso della tradizione. Proprio per questo spogliarsi della propria personalità si può dire che la condizione dell'arte s'avvicina a quella della scienza.²⁴

Quando Eliot scrive che, quando giudichiamo un poeta vivente, «*dobbiamo collocarlo tra i morti*», egli espone perfettamente la dinamica del passato puro deleuziano. E quando scrive che «l'ordine esistente è completo prima che arrivi la nuova opera; perché l'ordine resista dopo il sopravvenire della novità, l'intero ordine esistente deve essere, sia pure di poco, mutato; e così le relazioni, le proporzioni, i giudizi di ciascuna opera d'arte rispetto alle altre vengono ordinati di nuovo», egli espone non meno chiaramente il nesso paradossale tra la completezza del passato e la nostra capacità di cambiarlo retroattivamente: proprio perché il passato puro è completo, ogni nuova opera ne riorganizza l'intero equilibrio. È in questo stesso modo che si dovrebbe leggere la critica di Kafka al concetto di Giorno del Giudizio come qualcosa che arriverà alla fine dei tempi: «Soltanto il nostro concetto del tempo ci fa chiamare così il Giudizio Finale. Di fatto, è un giudizio sommario».²⁵ Ogni momento storico contiene il proprio Giudizio, nel senso del suo «passato puro», che ha assegnato un posto a ognuno dei suoi elementi, e questo Giudizio è costantemente riscritto. Si pensi alla precisa formulazione di Borges della relazione tra Kafka e la moltitudine dei suoi precursori, dagli antichi autori cinesi a Robert Browning:

In ciascuno di questi testi è la idiosincrasia di Kafka, in grado maggiore o minore, ma se Kafka non avesse scritto, non la avvertiremmo; detto altrimenti, essa non esisterebbe. [...] ogni scrittore *crea* i suoi precursori. La sua opera modifica la nostra concezione del passato, come modificherà il futuro.²⁶

Allo stesso modo, una rivoluzione radicale compie (ciò che in precedenza sembrava) l'impossibile e crea così i propri precursori: questa, forse, è la definizione più concisa di cosa sia un autentico *atto*. Un tale atto in senso proprio deve essere individuato nella triade (che riflette curiosamente la «trinità europea» di Inglese, Francese e Tedesco) *acting out*, *passage à l'acte*, *Tat-Handlung* (neologismo di

Fichte che sta per il gesto fondante dell'autoporsi del soggetto, in cui l'agire e il suo risultato coincidono perfettamente). L'*acting out* è uno scoppio isterico all'interno del grande Altro; il *passage à l'acte* sospende in modo distruttivo il grande Altro; la *Tat-Handlung* lo riorganizza retroattivamente. Come scrive Jacques-Alain Miller, «lo statuto dell'atto è retroattivo»: ²⁷ un gesto «sarà stato» un atto, esso diviene un atto, se, nelle sue conseguenze, riesce a turbare e riorganizzare il «grande Altro». La soluzione effettivamente dialettica del dilemma «Si trova realmente là, nella fonte, oppure lo abbiamo solo attribuito alla fonte?» è dunque: è là, ma possiamo percepire e affermare questa cosa solo retroattivamente, dalla prospettiva del presente. ²⁸

Una delle prassi standard della critica defeticizzante/dereificante consiste nel mostrare che (ciò che appare come) una proprietà diretta dell'oggetto percepito è in realtà una «determinazione riflessiva» del soggetto (di chi osserva): il soggetto ignora che il proprio sguardo è già incluso nel contenuto percepito. Un esempio tratto da una teoria recente: il decostruzionismo post-strutturalista non esiste (in sé, in Francia), dal momento che è stato inventato negli Stati Uniti, per e dallo sguardo accademico americano, con tutti i suoi limiti costitutivi. ²⁹ In breve, un'entità come «il decostruzionismo post-strutturalista» (un termine non usato in Francia) esiste solo per uno sguardo che non è cosciente dei dettagli della scena filosofica francese: questo sguardo mette insieme autori (Derrida, Deleuze, Foucault, Lyotard, e così via) che in Francia non sono percepiti come parte della medesima episteme. Allo stesso modo, il concetto di *film noir* si riferisce a un'unità che non esisteva «in sé», negli Stati Uniti. Inoltre, lo sguardo francese, ignorando la tradizione ideologica dell'individualismo americano, e avvalendosi di una lente esistenzialista, ha frainteso la posizione eroico-cinica, pessimista-fatalista dell'eroe *noir* rinvenendo in essa un elemento di critica sociale. Parimenti, la ricezione americana dei filosofi francesi ha inscritto gli stessi nel campo di una cultura radicale (attribuendo loro posizioni femministe, ecc.) che era quasi del tutto assente in Francia. Quindi, proprio come *film noir* non è una categoria del cinema americano, ma innanzitutto una categoria della critica cinematografica e (più tardi) della storiografia cinematografica francese, così il «decostruzionismo post-strutturalista» non è una categoria della filosofia francese, ma innanzitutto una categoria della ricezione (errata) dei filosofi francesi.

Questo, tuttavia, è solo il primo passo, al livello della riflessione (esterna). Nel successivo e cruciale passo, le determinazioni soggettive sono sviluppate come non puramente «soggettive», come se toccassero anche «la cosa stessa». Il concetto di «decostruzionismo post-

strutturalista», per quanto derivi da una prospettiva estera limitata, trae dal suo oggetto delle potenzialità che sono invisibili a chi vi è immerso. Ecco il paradosso ultimo della dialettica di verità e falsità: a volte, la visione aberrante che travisa una situazione ponendosi da una prospettiva limitata può, precisamente a causa di questa limitatezza, percepire il potenziale «represso» della costellazione osservata. E, inoltre, l'errata percezione esterna può avere un influsso positivo sull'«originale» travisato, in quanto lo costringe a prendere coscienza della propria verità «repressa» (senza dubbio, il concetto francese di «noir», nonostante derivi da un fraintendimento, ha esercitato una forte influenza sul successivo cinema americano). La ricezione americana di Derrida non costituisce forse l'esempio supremo di questo carattere produttivo dell'errata percezione esterna, considerata l'influenza retroattiva, ma produttiva, che essa ha avuto sullo stesso Derrida, costringendolo ad affrontare in modo più diretto le questioni etico-politiche? Non è forse stata, in questo senso, una sorta di *pharmakon*, un supplemento al Derrida «originale»: una velenosa macchia-contraffazione che deforma l'originale ma al contempo lo mantiene in vita? In breve, Derrida sarebbe ancora così «vivo» oggi senza l'intervento dell'errata percezione americana della sua opera?

Su questo punto Peter Hallward non osa abbastanza nel suo altrimenti eccellente *Out of This World*,³⁰ in cui afferma solo l'aspetto del passato puro come campo virtuale in cui il destino di tutti gli eventi attuali è segnato in anticipo, giacché «ogni cosa è già scritta» in esso. Nel momento in cui consideriamo la realtà *sub specie aeternitatis*, la libertà assoluta coincide con la necessità assoluta e il suo puro automatismo: essere liberi significa lasciarsi liberamente fluire nella e con la necessità sostanziale. Questo tema riecheggia anche nel recente dibattito cognitivista sul problema della volontà libera. Compatibilisti come Daniel Dennett propongono una soluzione elegante delle rimozioni degli incompatibilisti riguardo al determinismo:³¹ quando gli incompatibilisti lamentano che la nostra libertà non può essere combinata con il fatto che tutti i nostri atti sono parte della grande catena del determinismo naturale, essi compiono segretamente un'arbitraria assunzione ontologica: in primo luogo, presuppongono che noi (il Sé, l'agente libero) in qualche modo siamo *al di fuori* della realtà, e poi passano a lamentare il fatto di sentirsi oppressi dall'idea che la realtà con il suo determinismo li controlli totalmente. Ecco cosa c'è di sbagliato nell'idea di essere «imprigionati» dalle catene del determinismo naturale: in questo modo si oscura il fatto che noi *siamo parte* della realtà, che il (possibile, locale) conflitto tra le nostre «libere» aspirazioni e la realtà esterna che resiste a esse è un conflitto inerente alla realtà stessa. Ciò equivale a dire che non c'è nulla di

«opprimente» o «vincolante» nel fatto che le nostre aspirazioni più intime siano (pre)determinate: quando ci sentiamo ostacolati nella nostra libertà dalla pressione della realtà esterna, ci dev'essere qualcosa in noi, alcuni desideri, aneliti, che sono ostacolati in questo modo; ma da dove deriverebbero queste aspirazioni se non dalla realtà stessa? Il nostro «libero arbitrio» non «perturba il corso naturale delle cose» in qualche misteriosa maniera, esso è parte integrante di questo corso. Essere «autenticamente» e «radicalmente» liberi, implicherebbe l'assenza di un contenuto positivo che vogliamo imporre come nostro atto libero: se non vogliamo che nulla di «esterno» e di particolare o di dato determini il nostro comportamento, allora « questo implicherebbe che ogni parte sia libera».32 Quando un determinista sostiene che la nostra scelta libera è «determinata», ciò non significa che il nostro libero arbitrio sia in qualche modo vincolato, che siamo forzati ad agire *contro* la nostra volontà. Ciò che è «determinato» è la cosa che vogliamo fare «liberamente», ossia senza essere intralciati da ostacoli esterni.

Per tornare a Hallward: se egli è giustificato nel sottolineare che, per Deleuze, la libertà «non è una questione di libertà umana, ma di una liberazione *dall'umano*»,33 di immergersi nel flusso creativo della Vita assoluta, la conclusione politica che ne trae sembra troppo semplicistica:

L'implicazione politica immediata di una tale posizione [...] è ben chiara: dal momento che un modo o monade libera è semplicemente quella che ha eliminato la sua resistenza alla volontà sovrana che agisce attraverso di essa, ne segue che più il potere sovrano è assoluto, più «liberi» sono coloro che vi sono soggetti.34

Hallward non trascura forse il movimento retroattivo sul quale insiste Deleuze, e cioè il modo in cui questo passato puro ed eterno, che ci determina interamente, è esso stesso soggetto a un cambiamento retroattivo? Siamo quindi al contempo meno liberi e più liberi di quanto pensiamo: siamo assolutamente passivi, determinati e dipendenti dal passato, ma abbiamo la libertà di definire la portata di questa determinazione, di (sovra)determinare il passato che ci determinerà. Deleuze qui è inaspettatamente vicino a Kant, secondo il quale io sono determinato dalle cause, ma determino (o posso determinare) retroattivamente quali cause mi determineranno: noi soggetti siamo affetti passivamente da oggetti e motivazioni patologiche; ma, in modo riflessivo, abbiamo il potere minimo di accettare (o rifiutare) di esserne affetti in questa specifica maniera, ossia determiniamo retroattivamente le cause a cui è concesso di determinarci, o, almeno, la *modalità* di questa determinazione lineare. La «libertà» è quindi costitutivamente retroattiva: al livello più elementare non è un atto libero che, dal nulla, dà luogo a un nuovo legame causale, bensì è un atto retroattivo a determinare quale

legame o sequenza di necessità ci determinerà. Qui dobbiamo dare a Spinoza un giro di vite hegeliano: la libertà non è semplicemente «necessità (ri)conosciuta», ma necessità riconosciuta/assunta, la necessità costituita/attualizzata mediante questo riconoscimento. Allora quando Deleuze ricorda la descrizione proustiana della musica di Vinteuil che ossessiona Swann – «come se i musicisti, più che suonare la piccola frase, compissero i riti da lei pretesi per apparire»³⁵ – egli evoca l'illusione necessaria: generare il senso-evento è vissuto come l'evocazione rituale di un evento pre-esistente, come se l'evento fosse già là, nella sua virtuale presenza, in attesa della nostra chiamata.

L'implicazione filosofica fondamentale della retroattività hegeliana è che essa pregiudica l'inderogabilità del Principio di Ragion Sufficiente: questo principio vale solo in presenza di una causalità lineare, ossia quando la somma delle cause passate determina un evento futuro; la retroattività implica che l'insieme delle ragioni (passate, date) non sia mai completo e «sufficiente», dal momento che le ragioni passate sono retroattivamente determinate da ciò che, all'interno dell'ordine lineare, è il loro effetto.

Cambiare il destino

In questo argomento, ovviamente, riecheggia il tema protestante della predestinazione: lungi dall'essere un tema teologico reazionario, la predestinazione è un elemento chiave della teoria materialista del senso, a condizione che lo leggiamo sulla scia dell'opposizione deleuziana tra virtuale e attuale. Ciò significa che la predestinazione non equivale al destino già segnato in un testo effettivamente esistente per l'eternità nella mente divina; la struttura che ci predestina appartiene al passato eterno puramente virtuale che, in quanto tale, può essere riscritto retroattivamente dalle nostre azioni. Nella predestinazione, il destino si sostanzializza in una decisione che precede il processo, cosicché il fardello che grava sull'agire degli individui non è rappresentato dal costituire performativamente il loro destino, ma dallo scoprire (o supporre) il loro destino pre-esistente. Ciò che viene offuscato in questo modo è il rovesciamento dialettico della contingenza in necessità, il modo in cui il risultato di un processo contingente assume l'apparenza della necessità: le cose, retroattivamente, «saranno state» necessarie.

Questo, forse, potrebbe essere il significato ultimo della singolarità dell'incarnazione di Cristo: essa è un *atto* che cambia radicalmente il nostro destino. Prima di Cristo, eravamo determinati dal Fato, prigionieri del circolo del peccato e della sua espiazione; ma il fatto che Cristo abbia cancellato i nostri peccati passati indica precisamente

che il suo sacrificio cambia il nostro passato virtuale e dunque ci rende liberi. Quando Deleuze scrive che «la mia ferita esisteva prima di me, io sono nato per incarnarla»,³⁶ questa variazione sul tema del gatto del Cheshire e del suo sogghigno in *Alice nel paese delle meraviglie* (il gatto era nato per incarnare questo sogghigno) non ci fornisce forse la formula perfetta del sacrificio di Cristo? Cristo è nato per incarnare la propria ferita, per essere crocifisso. Il problema sta nella lettura teleologica di questa proposizione: come se le azioni compiute da una persona non facessero che attualizzare il loro destino atemporale-eterno inscritto nella loro idea virtuale:

Il solo vero compito di Cesare è di essere all'altezza degli eventi per incarnare i quali egli è stato creato. *Amor fati*. Ciò che Cesare fa in atto non aggiunge nulla a ciò che egli è in potenza. Quando Cesare attraversa effettivamente il Rubicone, questo non implica alcuna deliberazione o scelta, dal momento che questo gesto è semplicemente parte dell'intera e immediata espressione della Cesarità, non fa che svolgere o «dispiegare qualcosa che era da sempre contenuto nell'idea di Cesare». ³⁷

Ma che dire allora della retroattività di un gesto che (ri)costituisce il suo stesso passato? Questa, forse, è la definizione più concisa di cosa sia un autentico *atto*: nella nostra attività ordinaria, in realtà, non facciamo che seguire le coordinate (virtuali-fantasmatiche) della nostra identità, mentre un atto vero e proprio comporta il paradosso di un movimento attuale che (retroattivamente) modifica le coordinate «trascendentali» virtuali dell'essere dell'agente (o, in termini freudiani, che non solo modifica la realtà del nostro mondo, ma «scuote anche i suoi inferi»). Abbiamo quindi una sorta di riflessivo «ripiegamento della condizione su ciò di cui essa era la condizione»: ³⁸ mentre il passato puro è la condizione trascendentale delle nostre azioni, le nostre azioni non solo creano una nuova realtà in atto, ma modificano retroattivamente questa condizione stessa.

Quanto detto ci porta al concetto deleuziano di *segno*: le espressioni reali sono segni di un'Idea virtuale che non è un ideale, bensì un *problema*. Il senso comune ci dice che per ogni problema sono previste soluzioni vere o false; per Deleuze, al contrario, non esistono soluzioni definitive ai problemi, le soluzioni sono solo tentativi ripetuti di affrontare il problema, il suo impossibile-reale. Sono *i problemi stessi, e non le soluzioni, a essere veri o falsi*. Ogni soluzione non solo reagisce al «suo» problema, ma, retroattivamente, lo ridefinisce, formulandolo dall'interno del suo orizzonte specifico. Di conseguenza il problema costituisce l'universale e le soluzioni o risposte il particolare. In ciò Deleuze appare inaspettatamente vicino a Hegel: in Hegel, l'Idea dello Stato, per esempio, è un problema, e ogni forma specifica di Stato (la repubblica antica, la monarchia feudale, la democrazia moderna...) propone semplicemente una soluzione a tale problema, ridefinendolo. Il passaggio al successivo e «superiore» stadio del processo dialettico avviene precisamente quando, invece di continuare a cercare una

soluzione al problema, è questo problema stesso a essere problematizzato, quando cioè ne tralasciamo i termini (per esempio, invece di continuare a cercare l'«autentico» Stato, accantoniamo ogni riferimento ad esso e ci mettiamo alla ricerca di una forma di esistenza comunitaria al di là dello Stato). Un problema è dunque non solo «soggettivo», non solo epistemologico, cioè relativo al soggetto che tenta di risolverlo; esso è *stricto sensu* ontologico, inscritto nella cosa stessa: la struttura della realtà è «problematica». Vale a dire che la realtà attuale può essere compresa unicamente come una serie di risposte a un problema virtuale: nell'interpretazione deleuziana della biologia, per esempio, lo sviluppo dell'organo della vista è la soluzione al problema della luce. Ritorniamo alla questione del segno. La realtà attuale appare come un «segno» quando è percepita come una risposta a un problema virtuale: «Il problema o la domanda non sono determinazioni soggettive, privative, che segnano un momento di insufficienza nella conoscenza. La struttura problematica fa parte degli oggetti e consente di coglierli come segni».³⁹

Ciò chiarisce la strana contrapposizione operata da Deleuze tra segni e rappresentazioni: per il senso comune, una rappresentazione mentale riproduce le cose così come esse sono, mentre un segno le indica semplicemente, le designa con un significante (più o meno) arbitrario. (Nella rappresentazione di un tavolo, io «vedo direttamente» un tavolo, mentre il segno punta nella direzione del tavolo). Per Deleuze, al contrario, le rappresentazioni sono mediate, mentre i segni sono diretti; il compito di un pensiero creativo è quello di «fare dello stesso movimento un'opera, senza interposizione; di sostituire dei segni diretti a rappresentazioni mediate».⁴⁰ Le rappresentazioni sono figure di oggetti come entità oggettive private del loro supporto o contesto virtuale, e pertanto si passa dalla rappresentazione al segno quando si è in grado di discernere in un oggetto ciò che punta nella direzione del suo fondamento virtuale, nella direzione del problema rispetto al quale il segno è una risposta. In breve, ogni risposta è un segno del suo problema. Da qui l'immagine deleuziana del «veggente cieco»: cieco alla realtà attuale, ricettivo solo alla dimensione virtuale delle cose. Deleuze ricorre alla meravigliosa metafora di un ragno privato degli occhi e delle orecchie, ma infinitamente ricettivo a qualsiasi cosa risuoni nella sua ragnatela virtuale. Nella parafrasi di Hallward:

Le forme attuali o costituite scivolano attraverso la ragnatela e non lasciano alcuna impressione, giacché la ragnatela è progettata per vibrare solo al contatto di forme virtuali o intensive. Più il movimento è rapido o molecolare, più intensa è la sua risonanza attraverso la ragnatela. La ragnatela risponde ai movimenti di una pura molteplicità, prima che la stessa abbia assunto qualsiasi forma definitiva.⁴¹

Giungiamo così problema centrale dell'ontologia di Deleuze: qual è il rapporto tra il virtuale e l'attuale? «Le cose attuali esprimono Idee

ma non sono causate da esse».⁴² La causalità è limitata all'interazione tra cose e processi attuali; d'altra parte, questa interazione produce anche entità virtuali (senso, Idee): Deleuze non è un idealista, il Senso è per lui un'ombra sterile e inefficace che accompagna le cose attuali. Ciò significa che *la genesi* (trascendentale) e *la causalità* sono principi completamente opposti: esse si muovono su differenti livelli:

Le cose attuali hanno un'identità, ma quelle virtuali no, esse sono pure variazioni. Una cosa attuale deve cambiare – deve diventare qualcosa di diverso – per poter esprimere alcunché. Invece, la cosa virtuale espressa non cambia: cambia solo il suo rapporto con altre cose virtuali, con altre intensità e Idee.⁴³

Come fa a cambiare questo rapporto? *Attraverso le modificazioni delle cose attuali che esprimono Idee, dal momento che tutto il potere generativo riposa nelle cose attuali*: le Idee appartengono al dominio del Senso, che è «solo un alone che scherza al limite delle cose e delle parole»; come tale, il Senso è «l'Inefficace, sterile incorporeo, privo del suo potere di genesi».⁴⁴ Si consideri un gruppo di individui che lottano appassionatamente per l'Idea di comunismo: per afferrare il significato del loro impegno dovremmo tenere conto dell'Idea virtuale. Ma quest'idea è in sé sterile, non ha una causalità propria: la causalità appartiene agli individui che la «esprimono».

La lezione da trarre dal carattere paradossale del protestantesimo (com'è possibile che una religione che insegna la dottrina della predestinazione abbia sostenuto il capitalismo, un sistema caratterizzato dalla più grande esplosione di attività e libertà umana nella storia) è che la libertà non coincide né con una necessità riconosciuta in quanto tale (la vulgata da Spinoza a Hegel e ai marxisti ortodossi) né con una necessità ignota (la tesi del cognitivismo e delle neuroscienze: la libertà è l'«illusione dell'utilizzatore» della nostra coscienza, il quale è inconsapevole dei processi bio-neuronali che la determinano), ma con *una Necessità che è presupposta e/come sconosciuta/inconoscibile*. Sebbene noi sappiamo che ogni cosa è predeterminata, ignoriamo *quale* sia il nostro destino predeterminato; questa indeterminatezza è ciò che guida la nostra incessante attività. Sulla stessa scia andrebbe riletta la famigerata sentenza di Freud «l'anatomia è il destino»: si tratterebbe quindi di un giudizio speculativo hegeliano in cui il predicato «passa» nel soggetto, ossia un giudizio il cui vero significato non è quello letterale preso a bersaglio dalla critica femminista («la differenza anatomica tra i sessi determina i differenti ruoli socio-simbolici di uomini e donne»), ma esattamente il suo opposto: la «verità» dell'anatomia è «destino», in altre parole è una formazione simbolica. Nel caso dell'identità sessuale, una differenza anatomica è «superata», tradotta nel medium di apparenza/espressione – più precisamente, nel supporto materiale – di una certa formazione simbolica.

In questo stesso modo si dovrebbe distinguere tra vera e propria storicità ed evoluzione organica. In quest'ultima un Principio universale differenzia sé stesso in modo lento e graduale, come un placido e onnicomprensivo fondamento che unifica la frenetica attività degli individui coinvolti, come quel processo infinito di generazione e corruzione che è il «ciclo della vita». Nella storia vera e propria, al contrario, il Principio universale è preso in una lotta «infinita» con sé stesso, la lotta per il destino dell'universalità stessa. Nella vita organica, i momenti particolari sono confliggenti, e attraverso questa contesa l'Universale riproduce sé stesso; nello Spirito, l'Universale è in lotta con sé stesso.

Ragion per cui i momenti eminentemente «storici» sono quelli segnati da grandi collisioni in cui un'intera forma di vita è minacciata, quando le norme sociali e culturali costituite non garantiscono più la stabilità e la coesione; è in queste situazioni imprevedibili, che deve essere inventata una nuova forma di vita, compito che Hegel attribuisce ai grandi eroi. Essi operano in una zona prelegale, priva di Stato: la loro violenza non è vincolata dalle comuni norme morali, essi impongono un nuovo ordine con la vitalità sotterranea che frantuma ogni forma costituita. Secondo la *doxa* hegeliana ufficiale, gli eroi seguono le loro passioni istintive, non discernono chiaramente i loro veri motivi e scopi, operano come strumenti inconsci di una recondita necessità storica che dà alla luce una nuova forma di vita spirituale. Tuttavia, come puntualizza Lebrun, sarebbe improprio attribuire a Hegel la tradizionale nozione teleologica di una mano invisibile della Ragione che muove i fili del processo storico, seguendo un piano prestabilito che riduce le passioni degli individui a strumenti della sua realizzazione. Infatti, dal momento che il significato delle azioni è a priori inaccessibile agli individui che le compiono, eroi inclusi, non c'è alcuna «scienza della politica» in grado di predire il corso degli eventi: «nessuno ha mai il diritto di dichiararsi depositario dell'autocoscienza dello Spirito»;⁴⁵ questa impossibilità «risparmia Hegel dal fanatismo della 'responsabilità oggettiva'»;⁴⁶ in altre parole, non c'è posto in Hegel per la figura marxista-stalinista del rivoluzionario che comprende la necessità storica e si erge a strumento della sua attuazione. Tuttavia, è cruciale aggiungere un'ulteriore sfumatura: se ci limitiamo ad asserire questa impossibilità, stiamo ancora concependo l'Assoluto «non tanto come sostanza, bensì propriamente come soggetto», ossia stiamo ancora ipotizzando uno Spirito originario che impone alla storia la sua Necessità sostanziale, accettando infine che ci sia negata la comprensione di questa Necessità. Per essere coerentemente hegeliani, tuttavia, occorre compiere un ulteriore e decisivo passo in avanti affermando che la Necessità storica non preesiste al contingente processo della sua attualizzazione, che anche

il processo storico è in sé «aperto», non deciso: questa mescolanza confusa «genera senso *nella misura in cui si svolge*»:

Sono le persone, e solo loro, a fare la storia, mentre lo Spirito si esplica attraverso questo fare [...] Non si tratta, come in un'ingenua teodicea, di trovare una giustificazione per ogni evento. Nel tempo attuale, nessuna armonia celeste risuona nell'urlo e nel furore. È solo quando questo tumulto ritrova sé stesso nel passato, una volta che ciò che ha avuto luogo si offre alla comprensione, che possiamo dire, in poche parole, che il «corso della Storia» si è meglio delineato. La storia procede in avanti solo per quelli che guardano a essa a ritroso; essa costituisce una progressione lineare solo a posteriori [...] La «necessità provvidenziale» hegeliana sembra avere così poca autorità da apprendere i suoi scopi dal corso degli eventi.⁴⁷

In tale maniera è opportuno leggere la tesi hegeliana secondo la quale, nel corso dello sviluppo dialettico, le cose «diventano ciò che sono»: qui non si ha a che fare semplicemente con uno svolgimento temporale che attualizza una qualche atemporale struttura concettuale preesistente; questa atemporale struttura concettuale è essa stessa il risultato di decisioni temporali contingenti. Si consideri il caso esemplare di una decisione contingente il cui risultato ha definito l'intero corso della vita di chi l'ha presa: la traversata del Rubicone da parte di Cesare:

Non basta dire che attraversare il Rubicone fa parte dell'idea compiuta di Cesare. Occorre piuttosto affermare che Cesare è definito dal fatto di aver attraversato il Rubicone. La sua vita non ha seguito un copione scritto nel libro di una qualche divinità: non c'è alcun libro che già contenga i rapporti della vita di Cesare, per il semplice motivo che la sua stessa vita è questo libro, e che, in ogni momento, un evento è in sé la propria narrazione.⁴⁸

Per quale ragione allora non affermare semplicemente che non c'è alcuna struttura concettuale atemporale, che tutto ciò che esiste è il prodotto di un graduale svolgimento temporale? Qui ci imbattiamo nel paradosso dialettico che definisce l'autentica storicità in opposizione allo storicismo evoluzionista, ciò che nello strutturalismo francese è definito come il «primato della sincronia sulla diacronia». Di norma, si considera che questo primato attesti la negazione ultima della storicità nello strutturalismo: uno sviluppo storico può essere ridotto all'(imperfetto) dispiegamento temporale di una matrice atemporale originaria di tutte le possibili varianti/combinazioni. Quest'idea semplicistica del «primato della sincronia sulla diacronia» elude il punto propriamente dialettico della questione – evidenziato molto tempo addietro, tra gli altri, da Thomas Stearn Eliot (si veda la lunga citazione riportata più sopra): ogni fenomeno artistico veramente nuovo non solo comporta una rottura con il passato, ma modifica retroattivamente questo stesso passato. In ogni congiuntura storica, il presente non è solo presente, esso abbraccia una prospettiva immanente sul passato. Per esempio, dopo la disintegrazione dell'Unione Sovietica, la Rivoluzione d'ottobre non rappresenta più lo stesso evento storico: esso (dalla trionfante prospettiva liberal-

capitalista) non è più l'inizio di una nuova era di progresso per l'umanità, ma l'inizio di una catastrofica deviazione del corso della storia che ha avuto termine nel 1991.

Questa è la lezione ultima dell'anti-«mobilismo» di Hegel: la dialettica non ha nulla a che vedere con la giustificazione storicista di una particolare politica o prassi in un determinato stadio dello sviluppo storico, giustificazione che si rivela infondata in un successivo e «superiore» stadio di questo sviluppo. Dopo che il ventesimo congresso del PCUS ebbe rivelato i crimini dello stalinismo, Brecht fece notare, compiacendosi di questa sua intuizione propriamente «dialettica», come lo stesso attore politico che in precedenza aveva giocato un ruolo chiave nel processo rivoluzionario (Stalin) sarebbe divenuto un ostacolo per il suo compimento. Noi respingiamo interamente questa logica. Nell'analisi dialettica della storia ogni nuovo «stadio» «riscrive il passato» e delegittima retroattivamente lo stadio precedente.

La nottola di Minerva

Per tornare a Cesare: una volta che egli ha attraversato il Rubicone, la sua vita precedente è apparsa sotto una nuova luce, come la propedeusi del suo successivo ruolo nella storia mondiale; essa è cioè stata trasformata nel brano di una biografia totalmente diversa. Questo è ciò che Hegel chiama «totalità», o che lo strutturalismo definisce «struttura sincronica»: un momento storico che non è limitato al presente ma include il proprio passato e futuro, in altre parole, il modo in cui passato e futuro sono apparsi in e da questo momento. L'implicazione principale del fatto di concepire l'ordine simbolico come totalità è che, lungi dal ridurlo a una specie di a priori trascendentale (una struttura formale, data in anticipo, che circoscrive l'ambito della prassi umana), dobbiamo seguire Lacan e mettere fuoco il modo in cui i gesti della simbolizzazione si intrecciano e si incorporano nel processo di prassi collettiva. Ciò che Lacan definisce come il «duplice movimento» della funzione simbolica va ben al di là della teoria della dimensione performativa del linguaggio elaborata nella tradizione che parte da John L. Austin e arriva a John Searle:

La funzione simbolica si presenta come un duplice movimento nel soggetto: l'uomo rende oggetto la sua azione, ma per restituire ad essa al momento voluto il suo posto di fondazione. In questo equivoco, operante in ogni momento, risiede l'intero processo di una funzione in cui si alternano azione e conoscenza.⁴⁹

L'esempio storico evocato da Lacan per chiarire questo «duplice movimento» è indicativo dei suoi riferimenti nascosti: «primo tempo, l'uomo che lavora alla produzione nella nostra società si conta nelle file dei proletari, – secondo tempo, in nome di questa appartenenza fa

lo sciopero generale».⁵⁰ Qui il riferimento (implicito) di Lacan è a *Storia e coscienza di classe* di Lukács, un classico del marxismo pubblicato nel 1923 e la cui assai apprezzata traduzione francese vide la luce a metà degli anni Cinquanta. Per Lukács, la coscienza è l'opposto della mera conoscenza di un oggetto: la conoscenza è esterna all'oggetto conosciuto, mentre la coscienza è in sé «pratica», un atto che modifica il suo stesso oggetto. (Una volta che un lavoratore «si conta nelle file dei proletari», questo cambia la sua stessa realtà: egli agisce in modo diverso). Compiamo un'azione, ci consideriamo (ci dichiariamo) la persona che l'ha compiuta, e, sulla base di questa dichiarazione, facciamo qualcosa di nuovo; l'autentica trasformazione soggettiva coincide con la dichiarazione, non con l'atto. Questo momento riflessivo della dichiarazione dimostra che ogni enunciato non solo trasmette un contenuto, ma, al contempo, *determina il modo in cui il soggetto si rapporta a questo contenuto*. Perfino gli oggetti e le attività più triviali contengono sempre una tale dimensione dichiarativa, che costituisce l'ideologia della vita quotidiana.

Tuttavia, Lukács resta fin troppo idealista quando propone di sostituire semplicemente lo Spirito hegeliano con il proletariato inteso come il Soggetto-Oggetto della Storia: in ciò Lukács non è veramente hegeliano, ma un idealista pre-hegeliano.⁵¹ Qui saremmo perfino tentati di parlare di un «rovesciamento idealista di Hegel» da parte di Marx: contrariamente a Hegel, che era ben conscio che la nottola di Minerva prende il volo solo al crepuscolo, dopo il fatto – che il Pensiero segue l'Essere (ragion per cui, per Hegel, non ci può essere alcuna previsione scientifica del futuro della società) – Marx riafferma il primato del Pensiero: la nottola di Minerva (la filosofia contemplativa tedesca) deve essere sostituita dal canto del gallo gaelico (il pensiero rivoluzionario francese) che annuncia la rivoluzione proletaria; nell'atto rivoluzionario proletario, il Pensiero precederà l'Essere. Marx vede quindi nel tema hegeliano della nottola di Minerva un'indicazione del segreto positivismo della speculazione idealista di Hegel: Hegel lascia la realtà così com'è.

La risposta di Hegel potrebbe essere che il ritardo della coscienza non implica alcun oggettivismo ingenuo, cosicché la coscienza viene presa in un processo oggettivo trascendente. Un hegeliano dunque accetta l'idea lukácsiana di coscienza come opposta alla mera conoscenza di un oggetto; ciò che è inaccessibile alla coscienza è l'impatto dell'atto stesso del soggetto, la sua stessa iscrizione nell'oggettività. Ovviamente, il pensiero è immanente alla realtà e la modifica, ma non come autocoscienza pienamente trasparente a sé stessa, non come Atto conscio del proprio impatto. Marx si avvicina nondimeno a questo paradosso della retroattività non teleologica quando, nel manoscritto dei *Grundrisse*, a proposito del concetto di

lavoro, fa notare che

anche le categorie più astratte, nonostante (e proprio grazie al loro essere astratte) valgano per ogni epoca, sono tuttavia esse stesse, nello specifico carattere della loro astrazione, un prodotto di rapporti storici e hanno piena validità solo per e all'interno di questi rapporti.

La società borghese è la più complessa e sviluppata organizzazione storica della produzione. Le categorie che esprimono i suoi rapporti e che fanno comprendere la sua struttura, permettono quindi di penetrare al tempo stesso nella struttura e nei rapporti di produzione di tutte le forme di società passate, sulle cui rovine e con i cui elementi essa si è costruita, e di cui si trascinano in essa ancora residui parzialmente non superati, mentre ciò che in quelle era appena accennato si è sviluppato in tutto il suo significato ecc. L'anatomia dell'uomo è una chiave per l'anatomia della scimmia. Invece, ciò che nelle specie animali inferiori accenna a qualcosa di superiore può essere compreso solo se la forma superiore è già conosciuta.⁵²

In breve, per parafrasare Pierre Bayard, ciò che Marx sta qui dicendo è che l'anatomia della scimmia, nonostante sia anteriore all'anatomia dell'uomo, in un certo senso *imita per anticipazione l'anatomia dell'uomo*. La domanda tuttavia rimane la stessa: il pensiero di Hegel contiene una tale apertura al futuro, oppure il carattere chiuso del suo Sistema la esclude a priori? Malgrado le apparenze fuorvianti, dobbiamo rispondere di sì, il pensiero di Hegel è aperto al futuro, ma proprio in ragione della sua chiusura. Detto altrimenti, una tale apertura è un *negativo*: è articolata nelle sue asserzioni negative/restrittive, come la celebre «Non si può saltare al di là del proprio tempo» della *Filosofia del diritto*.⁵³ L'impossibilità di mutuare alcunché direttamente dal futuro è fondata proprio nella retroattività che rende il futuro imprevedibile: non possiamo salire sulle nostre spalle e vedere noi stessi «oggettivamente», ossia la nostra collocazione nella trama della storia, perché questa trama è continuamente riorganizzata retroattivamente. In teologia, Karl Barth ha esteso questo elemento di imprevedibilità al Giudizio Universale, sottolineando come la rivelazione finale di Dio sarà assolutamente incommensurabile alle nostre aspettative:

Dio non ci è nascosto; Egli è rivelato. Ma ciò che non ci è rivelato è cosa e come saremo in Cristo, e cosa e come il Mondo sarà in Cristo alla fine del sentiero di Dio, all'irrompere della redenzione e del compimento; ciò ci è nascosto. Siamo onesti: non sappiamo cosa diciamo quando parliamo del nuovo avvento di Gesù Cristo nel giudizio, e della resurrezione dei morti, della vita eterna e della morte eterna. Che a tutto ciò sarà connesso a una rivelazione penetrante – una visione al cui confronto la nostra vista terrena non sarà stata che cecità – è fin troppo spesso testimoniato dalle Scritture affinché si avverta il bisogno di prepararsi a essa. Giacché non sappiamo cosa sarà rivelato quando l'ultimo velo sarà rimosso dai nostri occhi, dagli occhi di tutti: come ci guarderemo gli uni con gli altri e cosa saremo l'uno per l'altro, uomini di oggi e uomini di secoli e millenni passati, antenati e discendenti, mariti e mogli, saggi e folli, oppressori e oppressi, traditori e traditi, assassini e vittime, Occidente e Oriente, Tedeschi e stranieri, cristiani, ebrei e pagani, ortodossi ed eretici, cattolici e protestanti, luterani e riformati; sulla base di quali divisioni e unioni, di quali rapporti e riferimenti incrociati saranno aperti i sigilli di tutti i libri; quante cose ci sembreranno allora minuscole e prive di importanza, quante cose ci appariranno solo allora grandiose e significative; a quali sorprese di ogni sorta dovremmo allora

preparare noi stessi?

E nemmeno sappiamo cosa sarà allora per noi la Natura, come cosmo in cui abbiamo vissuto e ancora viviamo qui e ora; cosa diranno e significheranno allora le costellazioni, i mari, le ampie valli e cime, che ora vediamo e conosciamo.⁵⁴

In quest'idea appare chiaramente quanto falsa, quanto «fin troppo umana», sia la paura che i colpevoli non saranno puniti come meritano: qui, in modo particolare, dobbiamo abbandonare le nostre aspettative: «Strano cristianesimo, la cui ansia più pressante sembra essere che la grazia di Dio si dimostri fin troppo liberale da questa parte, che l'inferno, invece di essere popolato da così tante persone, possa un giorno rivelarsi vuoto!».⁵⁵ E la stessa incertezza non risparmia nemmeno la Chiesa: essa non possiede una conoscenza superiore, è come un postino che consegna un messaggio senza sapere cosa contenga: «La Chiesa può solo consegnare, nel modo in cui un postino consegna un messaggio; alla Chiesa non si chiede cosa creda che con esso cominci, o cosa pensi del messaggio. Quanto meno lo interpreta e quanto meno vi lascia impresse le proprie impronte digitali, tanto più trasmette il messaggio così come l'ha ricevuto – e tanto meglio così». ⁵⁶ Esiste solo una certezza incondizionata: la certezza di Gesù Cristo come nostro salvatore, il quale è un «designatore rigido» che rimane lo stesso in tutti i mondi possibili:

Sappiamo solo una cosa: che Gesù Cristo è lo stesso anche nell'eternità, e che la Sua grazia è totale e completa e perdura nel tempo fino all'eternità, fino al nuovo mondo di Dio che esisterà e sarà riconosciuto in un modo interamente diverso, che essa è incondizionata e perciò non legata ad alcun purgatorio, a sorveglianti o a riformatori nell'aldilà.⁵⁷

Non sorprende che Hegel abbia formulato questa stessa limitazione a proposito della politica: specialmente in quanto comunisti, dovremmo astenerci dall'immaginare concretamente la futura società comunista. Certo, noi prendiamo ispirazione dal futuro, ma ciò che stiamo facendo diventerà leggibile solo una volta che il futuro sarà qui, e pertanto non dovremmo riporre troppa fiducia nella ricerca disperata dei «germi del comunismo» nella società odierna.

La conseguenza ultima dell'essere consci dell'«effetto retroattivo» è quindi di natura negativa? Dovremmo limitare, o perfino rigettare, le imprese sociali ambiziose, dal momento che esse conducono sempre, per ragioni strutturali, a risultati non voluti (e come tali potenzialmente catastrofici)? Occorre fare un'ulteriore distinzione tra l'«apertura» della corrente attività simbolica che è presa nell'«effetto retroattivo», ragion per cui il significato di ognuno dei suoi elementi è deciso retroattivamente, e l'atto nel senso più pregnante del termine. Nel primo caso, le conseguenze inintenzionali delle nostre azioni dipendono semplicemente dal grande Altro, dalla complessa rete simbolica che sovradetermina (e quindi rimpiazza) il loro significato. Nel secondo caso, esse emergono proprio dal disastro del grande Altro:

e cioè dal modo in cui il nostro atto non solo si basa sul grande Altro, ma lo mette radicalmente in discussione e lo trasforma. La consapevolezza del fatto che un autentico atto ha il potere di creare retroattivamente le proprie condizioni di possibilità non ci deve far temere di abbracciare ciò che, prima dell'atto, sembra impossibile: solo in questo modo il nostro atto tocca il Reale. All'accusa di Judith Butler, secondo la quale non è chiaro a quale fine morale o politico sia diretto il suo sforzo di esplorare e problematizzare i concetti liberali di libertà e giustizia, Talal Asad replica in maniera meravigliosamente hegeliana:

non ci può essere alcuna risposta astratta a questa domanda, perché ciò che tentiamo di comprendere sono proprio le implicazioni di cose dette e fatte in circostanze differenti [...] dobbiamo essere preparati all'evenienza che ciò a cui miriamo nel pensiero possa essere meno significativo di ciò a cui approderemo [...] nel processo del pensiero dobbiamo essere aperti all'evenienza ritrovarci in luoghi che non avevamo previsto, indipendentemente dal fatto che questi producano soddisfazione o desiderio, malessere o orrore.⁵⁸

Siamo liberi solo nel contesto di questa non trasparenza: se ci fosse possibile predire interamente le conseguenze di un'azione, la nostra libertà non sarebbe altro che una «necessità conosciuta» in senso pseudo-hegeliano, giacché consisterebbe nello scegliere e volere liberamente ciò che sappiamo essere necessario. In questo senso, libertà e necessità coinciderebbero pienamente: io agisco liberamente quando seguo consciamente la mia necessità interiore, le istigazioni che trovo in me stesso come la mia vera natura sostanziale. Ma ciò significherebbe allora retrocedere da Hegel ad Aristotele, in quanto non si avrebbe più a che fare con il soggetto hegeliano che produce («pone») il proprio contenuto, ma con un attore determinato ad attualizzare il proprio potenziale immanente, le proprie «forze essenziali» positive, come scrisse il giovane Marx nella sua profondamente aristotelica critica di Hegel. Ciò che in tal modo si perderebbe è la dialettica della costitutiva retroattività del senso, della continua (ri)totalizzazione retroattiva della nostra esperienza.

Una tale apertura alla contingenza radicale è difficile da mantenere; perfino un razionalista come Habermas non ci è riuscito. Il suo recente interesse per la religione rompe con la tradizionale preoccupazione liberale per il contenuto umanista, spirituale, ecc., celato nella forma religiosa; ciò che gli interessa ora è la forma stessa: in particolare, le persone che credono integralmente e sono disposte a mettere a repentaglio la propria vita per la fede, mostrando un'energia pura e una dedizione incondizionata del tutto assenti all'anemica-scettica posizione liberale; come se abbracciare un tale impegno potesse rivitalizzare l'inacidimento postpolitico della democrazia. Habermas reagisce qui allo stesso problema di Chantal Mouffe con il suo «pluralismo antagonistico»: come reintrodurre la passione in politica?

E tuttavia, Habermas non si consegna in questo modo a una sorta di vampirismo ideologico, succhiando energia dagli ingenui credenti senza essere disposto ad abbandonare la sua posizione secolare-liberale, così che una piena fede religiosa rimane una specie di affascinante e misterioso Altro? Come aveva già mostrato Hegel a proposito della dialettica di Illuminismo e fede nella *Fenomenologia dello spirito*, una tale contrapposizione di valori formali illuministi e credenze fondamentali-sostanziali è falsa, corrisponde a un'indifendibile posizione ideologico-esistenziale. Ciò che dobbiamo fare, al contrario, è assumere pienamente l'identità dei due momenti opposti, che è precisamente quello che fa il «materialismo cristiano» apocalittico: esso mette insieme il rifiuto dell'Alterità divina e la dedizione incondizionata.

È tuttavia a questo punto – dopo aver ammesso pienamente la rottura radicale di Hegel con la tradizionale teodicea metafisica, così come l'apertura di Hegel verso l'a-venire – che Lebrun fa la sua mossa critica. La strategia essenzialmente nietzschiana di Lebrun consiste innanzitutto nell'ammettere la natura radicale dello svuotamento hegeliano della metafisica tradizionale, e poi, in un secondo passo cruciale, nel dimostrare che questo sacrificio radicale del contenuto metafisico salva la metafisica in una forma minimale. Le accuse riguardanti la presenza di una teodicea in Hegel sono, ovviamente, facili da confutare: non c'è alcun Dio sostanziale che scriva in anticipo il copione della Storia e ne sorvegli la realizzazione; la situazione è aperta, la verità emerge solo attraverso il processo stesso del suo svolgimento, e così via; ma ciò che Hegel nondimeno conserva è il ben più profondo presupposto che, quando il tramonto scende sugli eventi del giorno, *la nottola di Minerva prende il volo*, che alla fine c'è sempre una storia da raccontare, una storia che («retroattivamente» e «contingentemente» quanto si voglia) ricostituisce il Senso del processo che la precede. Allo stesso modo, in relazione al tema del dominio, Hegel si pronuncia contro ogni forma di dispotismo, cosicché l'accusa che egli abbia divinizzato la monarchia prussiana è ridicola; e tuttavia, l'affermazione hegeliana della libertà soggettiva nasconde un tranello: essa è la libertà del soggetto che subisce una violenta «transustanziazione» dall'individuo prigioniero della sua particolarità al soggetto universale che riconosce nello Stato la propria sostanza. Il rovescio di questa mortificazione dell'individualità quale prezzo da pagare per l'ascesa del soggetto universale «veramente» libero è che il potere dello Stato conserva la sua piena autorità: tutto ciò che cambia è che questa autorità (come nell'intera tradizione da Platone in poi) perde il suo carattere tirannico-contingente e si traduce in un potere giustificato dalla ragione.

Ecco dunque il quesito di fondo: Hegel persegue davvero la

disperata strategia di sacrificare ogni cosa, ogni contenuto metafisico, per salvare l'essenziale, la forma stessa (la forma di una ricostruzione razionale retrospettiva, la forma dell'autorità che impone al soggetto la rinuncia a ogni contenuto particolare, ecc.), o non è piuttosto Lebrun stesso, muovendo questo tipo di accusa, a mettere in atto la strategia feticistica del *je sais bien, mais quand même...*, «so benissimo che Hegel porta fino in fondo la distruzione dei presupposti metafisici, ma nondimeno...»? La risposta assume la forma di una pura tautologia, che segna il passaggio dalla contingenza alla necessità: c'è un evento da raccontare se c'è un evento da raccontare. In altre parole, se, a causa della contingenza, emerge un evento, *allora* questo evento apparirà come necessario. L'evento è necessario, ma la sua necessità è essa stessa contingente.

Tuttavia, non c'è forse un pizzico di verità nella critica di Lebrun? Hegel non presuppone forse che, per quanto contingente e aperta si possa concepire la storia, è sempre possibile costruire una narrazione coerente *post festum*? O, per metterla in termini lacaniani, l'intero edificio della storiografia hegeliana non è forse basato sulla premessa che, indipendentemente da quanto confusi possano essere gli eventi, alla fine emergerà un *soggetto supposto sapere* che trasformerà magicamente il non senso in senso, il caos in nuovo ordine? Si consideri la filosofia hegeliana della storia, in cui la storia mondiale si presenta come il racconto del progresso della libertà... E non è forse vero che, se c'è una lezione da imparare dal ventesimo secolo, è che tutti i fenomeni estremi che l'hanno caratterizzato non possono essere unificati in una singola e onnicomprensiva narrazione filosofica? Che non possiamo scrivere una «fenomenologia dello Spirito del ventesimo secolo», che raccolga il progresso tecnologico, l'ascesa della democrazia, l'esperimento comunista fallito, gli orrori del fascismo, la fine graduale del colonialismo...? Ma le cose stanno *veramente* così? E se invece potessimo e dovessimo scrivere proprio una storia hegeliana del ventesimo secolo, quest'«età degli estremi» (Eric Hobsbawm), come una narrazione globale delimitata da due costellazioni epocali, a cominciare dal (relativamente) lungo periodo di pace dell'espansione capitalistica, tra il 1848 e il 1914, i cui antagonismi sotterranei esplosero con la Prima guerra mondiale, e per finire con l'attuale «Nuovo ordine mondiale» capitalistico che è emerso dopo il 1990, quale ritorno a un nuovo sistema onnicomprensivo che segnala una specie di hegeliana «fine della storia», ma i cui antagonismi già annunciano nuove deflagrazioni? I grandi rovesciamenti e le inattese esplosioni del ventesimo e tormentato secolo, le sue numerose «coincidenze degli opposti» (il rovesciamento del capitalismo liberale in fascismo, l'ancora più inspiegabile rovesciamento della Rivoluzione d'ottobre nell'incubo stalinista) non costituiscono la materia più

adatta a una lettura hegeliana? Come avrebbe interpretato Hegel l'odierna lotta del liberalismo contro la fede fondamentalista? Una cosa è certa: non avrebbe semplicemente preso le parti del liberalismo, ma avrebbe insistito sulla «mediazione» degli opposti.⁵⁹

Potenzialità contro virtualità

Per quanto possa apparire convincente, la diagnosi critica di Lebrun sulla scommessa hegeliana che c'è sempre una storia da raccontare ancora una volta non coglie nel segno: a Lebrun sfugge un ulteriore risvolto della questione che complica l'immagine di Hegel. È vero che Hegel supera il tempo nell'eternità; ma questo stesso superamento deve apparire come (dipendere da) un evento temporale contingente. È vero anche che Hegel supera la contingenza in un ordine razionale universale; ma questo stesso ordine dipende da un eccesso contingente (lo Stato come totalità razionale, per esempio, può attualizzarsi unicamente attraverso la figura «irrazionale» del re al vertice del comando). O, ancora: è vero che Hegel supera la lotta nella pace della riconciliazione (dell'annientamento reciproco) degli opposti; ma questa stessa riconciliazione deve apparire come il suo opposto, come un estremo atto di violenza. Così Lebrun ha ragione di sottolineare che il tema hegeliano della dialettica degli opposti si colloca agli antipodi rispetto a un atteggiamento impegnato consistente nel «prendere le parti di»: per Hegel la «verità» della lotta è sempre, con un'inesorabile necessità, la distruzione reciproca degli opposti. La «verità» di un fenomeno riposa sempre nell'autoannientamento, nella distruzione del suo essere immediato. Lebrun sembra tuttavia non cogliere l'autentico paradosso: non solo Hegel non esitò mai a prendere posizione (spesso con una parzialità assai violenta) nei dibattiti politici del tempo, ma l'intero suo modo di procedere è profondamente «polemico»: interviene, attacca, parteggia. Il pensiero di Hegel è tutt'altro che una Saggia che osserva la lotta presente da una distanza neutrale, cosciente della sua nullità *sub specie aeternitatis*. Per Hegel la vera («concreta») universalità è accessibile solo da un punto di vista impegnato e «parziale».

Il rapporto hegeliano tra necessità e libertà è di solito interpretato nei termini di una loro definitiva coincidenza: la vera libertà non ha nulla a che vedere con la scelta volubile; essa implica il primato della relazione-con-sé sulla relazione-con-l'altro; in altre parole, un ente è libero quando può dispiegare il suo potenziale immanente senza l'impedimento di un ostacolo esterno. Da qui, è facile sviluppare il classico argomento contro Hegel: il suo sistema è un insieme di categorie completamente saturo, in cui non c'è spazio per la contingenza e l'indeterminatezza, poiché nella logica di Hegel ogni

categoria segue, con un'inesorabile necessità immanente-logica, da quella che la precede, e la completa serie delle categorie forma un Intero conchiuso. Possiamo ora vedere ciò che quest'argomento non coglie: il processo dialettico hegeliano non è questo Intero «saturo», autosufficiente, necessario, ma *il processo aperto e contingente attraverso il quale questo Intero si forma*. In altre parole, questa critica confonde l'essere con il divenire: considera come un ordine fisso dell'Essere (il sistema delle categorie) ciò che per Hegel è il processo del Divenire che, *retroattivamente*, genera la propria necessità.

Lo stesso argomento può essere articolato nei termini della distinzione tra potenzialità e virtualità. Quentin Meillassoux ha delineato i contorni di un'ontologia materialista postmetafisica, la cui premessa di base è la molteplicità cantoriana di infiniti che non può essere totalizzata in un Uno onnicomprensivo. Meillassoux si basa qui su Badiou, il quale ha anch'egli fatto notare come la fondamentale scoperta materialista di Cantor riguardi lo status dei numeri infiniti (ed è precisamente per il suo carattere materialista che questa scoperta ha causato un grave trauma psichico a Cantor, il quale era un cattolico devoto): prima di Cantor, l'Infinito era connesso all'Uno, la forma concettuale di Dio nella religione e nella metafisica; dopo Cantor, l'Infinito entra nel dominio del Multiplo; esso implica l'esistenza reale di molteplicità infinite, come anche di un numero infinito di infiniti differenti.⁶⁰ Ma allora la scelta tra materialismo e idealismo concerne lo schema basilico del rapporto tra molteplicità e l'Uno nell'ordine del significante? Il fatto primordiale è quello della molteplicità dei significanti, che è in seguito totalizzata mediante la sottrazione dell'Uno? Oppure il fatto primordiale è quello dell'«Uno barrato», o più precisamente, quello della tensione tra l'Uno e il suo posto vuoto, della «repressione primordiale» del significante binario, cosicché la molteplicità emerge per riempire questo vuoto, la mancanza del significante binario? Per quanto possa sembrare che la prima versione sia materialista e la seconda idealista, dovremmo resistere alla facile tentazione di fermarci a questa apparenza: da una posizione autenticamente materialista, la molteplicità è possibile solo sullo sfondo del Vuoto; è solo questo che rende la molteplicità non-Tutto. La «genesi» (deleuziana) dell'Uno dalla molteplicità primordiale, questo prototipo della spiegazione «materialista» della genesi dell'Uno totalizzante, deve quindi essere rifiutata: non sorprende che Deleuze sia al contempo il filosofo dell'Uno (vitalista).

Rispetto alla sua configurazione formale più elementare, la coppia idealismo-materialismo può essere definita anche come l'opposizione tra la mancanza primordiale e la curvatura circolare dell'essere: mentre per l'«idealismo» la mancanza (il buco o divario nell'ordine dell'essere) è il fatto insuperabile (che può essere accettato come tale

o riempito con qualche contenuto positivo immaginario), per il «materialismo» la mancanza è in ultima istanza il risultato di una curvatura dell'essere, un'«illusione prospettica», una forma dell'apparire della torsione dell'essere. Invece di ridurre l'una all'altra (invece di concepire la curvatura dell'essere come un tentativo di offuscare la mancanza primordiale, o la mancanza stessa come il prodotto della comprensione errata della curvatura), dovremmo insistere sull'irriducibile scarto di parallasse tra le due. In termini psicoanalitici, si tratta del divario tra desiderio e pulsione, e anche in questo caso dovremmo resistere alla tentazione di dare priorità a un termine riducendo l'altro a un suo effetto strutturale. Ciò significa che possiamo pensare il movimento rotatorio della pulsione come un modo per eludere l'impasse del desiderio: la mancanza/impossibilità primordiale, il fatto che l'oggetto del desiderio sia sempre mancato, è trasformato in un profitto quando l'obiettivo della libido non è più quello di raggiungere il suo oggetto, ma di girare ripetutamente attorno ad esso; l'appagamento è generato proprio dal reiterato scacco della soddisfazione diretta. E possiamo anche pensare il desiderio come un modo per sfuggire alla circolarità della pulsione: il movimento rotatorio e chiuso in sé stesso è riformulato come il mancato raggiungimento di un oggetto trascendente che elude sempre la presa del desiderio. In termini filosofici, in questa coppia riecheggia (non la coppia Spinoza-Hegel, ma) la coppia Spinoza-Kant: la pulsione spinoziana (non fondata in una mancanza) contro il desiderio kantiano (di raggiungere la Cosa noumenica).

Ma Hegel parte davvero dalla molteplicità contingente? O non offre piuttosto una «terza via», nel punto di non decisione tra desiderio e pulsione? In realtà, non comincia egli forse con l'Essere, per dedurre successivamente la molteplicità degli esistenti (degli esser-ci), la quale emerge come risultato della prima triade (o, piuttosto, quartetto) essere-nulla-divenire-essere determinato? Non si deve mai perdere di vista il fatto fondamentale che, quando espone il passaggio dall'Essere al Nulla, Hegel usa il tempo passato: l'Essere non passa nel Nulla, è *sempre già passato* nel Nulla, e così via. La prima triade della Logica non è una triade dialettica, ma un'evocazione retrospettiva di una specie di passato virtuale indistinto, di qualcosa che non passa mai, dal momento che è sempre già passato: il vero inizio, il primo ente che «c'è veramente», è la molteplicità contingente degli esser-ci (gli esseri determinati). Per dirla in altro modo, non c'è alcuna tensione tra Essere e Nulla che possa generare l'incessante passaggio di uno nell'altro: in sé, prima della dialettica, Essere e Nulla coincidono immediatamente, sono indiscernibili; la loro tensione (la tensione tra forma e contenuto) appare solo retrospettivamente, se guardiamo a essi dal punto di vista della dialettica.

Una tale ontologia del non-Tutto afferma una contingenza radicale: non solo non ci sono leggi che valgano di necessità, ma ogni legge è in sé contingente, può essere rovesciata in qualsiasi momento. Il che equivale alla sospensione del Principio di Ragion Sufficiente: una sospensione non solo epistemologica, ma anche ontologica. Non solo non arriveremo mai a conoscere l'intero sistema di determinazioni causali, ma questa catena è in sé «inconcludente», e apre così lo spazio alla contingenza immanente del divenire: un tale caotico divenire non soggetto ad alcun ordine preesistente è ciò che definisce il materialismo radicale. Su questa scia, Meillassoux propone una distinzione precisa tra *contingenza* e *probabilità*, associandola alla distinzione tra *virtualità* e *potenzialità*:

Le *potenzialità* sono i casi non attualizzati di un sistema indicizzato di possibilità posto sotto la condizione di una legge data (aleatoria o meno). La *probabilità* è ogni attualizzazione di una potenzialità per la quale non c'è alcuna istanza univoca di determinazione sulla base delle condizioni iniziali date. Quindi chiamerò *contingenza* la proprietà di un insieme indicizzato di casi (non di un caso che appartiene a un insieme indicizzato) di non essere esso stesso un caso di insiemi di casi; e *virtualità* la proprietà di ogni insieme di casi di emergere all'interno di un divenire che non è dominato da alcuna totalità precostituita di possibili.⁶¹

Un chiaro caso di potenzialità si ha quando si lancia un dado, facendo sì che ciò che era probabile diventi reale: esso era determinato dall'ordine preesistente di possibilità secondo il quale c'è una probabilità su sei che esca il numero sei, così, quando il numero sei esce realmente, si realizza un possibile preesistente. La virtualità, al contrario, designa una situazione in cui non si riesce a totalizzare l'insieme dei possibili, cosicché emerge qualcosa di nuovo, si realizza un caso per il quale non c'era posto nell'insieme preesistente di possibili: «il tempo crea il possibile nel momento stesso in cui lo fa passare, dà la luce al possibile come fa con il reale, si inserisce nel lancio stesso del dado per dar luogo a un settimo caso, in principio imprevedibile, che spezza la fissità delle potenzialità».⁶² Si noti la precisa formulazione di Meillassoux: il Nuovo sorge quando emerge una X che non attualizza solamente una possibilità preesistente, ma *la cui attualizzazione crea (apre retroattivamente) la propria possibilità*:

Se affermiamo che il divenire non è in grado di creare casi solo sulla base di un universo di casi dato in precedenza, ne segue che questi casi irrompono, per l'esattezza, *dal nulla*, dal momento che non c'è alcuna struttura che li contenga come potenzialità eterne prima del loro emergere: *quindi poniamo l'irruzione ex nihilo come il concetto stesso di una temporalità consegnata alla propria immanenza pura*.⁶³

In questo modo, si ottiene una precisa definizione dell'irriducibilità del tempo: il tempo non è solo lo «spazio» della realizzazione futura delle possibilità, ma lo «spazio» dell'emergere di qualcosa di radicalmente nuovo, al di fuori dell'ambito delle possibilità inscritte in qualsiasi matrice atemporale. Questo emergere di un fenomeno *ex nihilo*, non completamente incluso dalla catena di ragioni sufficienti,

non è più inteso – come nella metafisica tradizionale – come un segno dell'intervento diretto di un qualche potere soprannaturale (Dio) sulla natura, ma, al contrario, come un segno dell'*inesistenza* di Dio; e cioè come una prova del fatto che la natura è non-Tutto, non è «inclusa» in alcun Ordine o Potere trascendente che la regola. Il «miracolo» (la cui definizione formale è l'emergere di qualcosa che non è incluso nel sistema causale esistente) è quindi trasformato in un concetto *materialistico*: «Ogni 'miracolo' è pertanto la manifestazione dell'*inesistenza* di Dio, nella misura in cui ogni rottura radicale del presente in relazione al passato è la manifestazione dell'assenza di qualsiasi ordine in grado di sovrintendere al potere caotico del divenire». ⁶⁴

Sulla base di queste idee, Meillassoux demolisce brillantemente il classico argomento contro la contingenza radicale della natura e delle sue leggi (in entrambi i sensi: della validità delle leggi e delle leggi stesse), e cioè: se la natura è radicalmente contingente, com'è possibile che essa presenti una certa regolarità, che si conformi (quasi sempre) a delle leggi? Non è ciò altamente improbabile, come l'eventualità che un dado cada tutte le volte con il numero sei rivolto verso l'alto? Questo argomento riposa su una possibile totalizzazione delle possibilità/probabilità, *riguardo alla quale* l'uniformità è improbabile: se non c'è alcuno standard, una cosa non può essere più improbabile di qualsiasi altra cosa. Questa è anche la ragione per cui la «meraviglia» su cui fa assegnamento in cosmologia il Principio antropico forte è infondata: partiamo dalla vita umana, che si sarebbe potuta evolvere solo all'interno di un insieme di precondizioni molto precise, e poi, muovendo a ritroso, non possiamo che meravigliarci del fatto il nostro universo sia equipaggiato con quell'insieme esatto di caratteristiche adatte all'emergere della vita; una composizione chimica, una densità, ecc., anche leggermente differenti avrebbero reso la vita impossibile. Questa «meraviglia» si basa, di nuovo, su un ragionamento probabilistico che presuppone una preesistente totalità di possibilità.

Ecco come dovremmo interpretare la più volte citata tesi marxiana sull'anatomia dell'uomo come chiave per comprendere l'anatomia della scimmia: è una tesi profondamente materialista nel senso che non implica alcuna teleologia (che proporrebbe che l'uomo è già presente «*in nuce*» nella scimmia; che la scimmia tende immanentemente verso l'uomo). È proprio perché il passaggio dalla scimmia all'uomo è radicalmente contingente e imprevedibile, perché esso non implica alcun «progresso» intrinseco, che possiamo determinare o discernere solo retroattivamente le condizioni (non le «ragioni sufficienti») dell'uomo nella scimmia. Di nuovo, è cruciale tenere a mente che il non-Tutto è ontologico, non solo epistemologico:

quando ci imbattiamo nell'«indeterminatezza» in natura, quando il sorgere del Nuovo non può essere pienamente giustificato dall'insieme delle sue condizioni preesistenti, ciò non significa che abbiamo incontrato un limite della nostra conoscenza, che siamo di fronte alla nostra incapacità di comprendere la ragione «superiore» che opera in questo frangente, ma, al contrario, che abbiamo dimostrato la capacità della nostra mente di comprendere il non-Tutto della realtà:

Il concetto di virtualità ci permette [...] di *invertire i segni*, facendo di ogni irruzione radicale la manifestazione, non di un trascendente principio del divenire (un miracolo, il segno di un Creatore), ma di un tempo che non sottende nulla (un emergere, il segno del non-Tutto). Possiamo quindi comprendere cosa esso significhi dall'impossibilità di tracciare una genealogia delle novità direttamente in un tempo precedente al suo emergere: non l'incapacità della ragione di discernere le potenzialità nascoste, ma proprio il contrario, la capacità della ragione di accedere all'inefficiacia di un Tutto di potenzialità che preesisterebbe al loro emergere. In ogni novità radicale, il tempo rende manifesto che esso non attualizza un germe del passato, ma che dà vita a una virtualità che non preesisteva in alcun modo, in alcuna totalità inaccessibile al tempo, al proprio avvento.⁶⁵

Per noi hegeliani la domanda cruciale è la seguente: dove si colloca Hegel rispetto a questa distinzione tra potenzialità e virtualità? A prima vista, tutto sembrerebbe provare che Hegel è il filosofo della potenzialità: l'essenza del processo dialettico come sviluppo dall'In-sé al Per-sé non è forse proprio che, nel divenire, le cose non fanno che «divenire ciò che già sono » (o da sempre erano)? Il processo dialettico non è forse lo sviluppo temporale di un insieme eterno di potenzialità, ragion per cui il Sistema hegeliano è un circolo chiuso in sé stesso di passaggi necessari? Questo miraggio di prove schiaccianti svanisce, tuttavia, non appena prendiamo in considerazione la radicale *retroattività* del processo dialettico: il processo del divenire non è in sé necessario, ma è il *divenire* (il graduale emergere contingente) *della necessità stessa*. E questo (tra le altre cose) è anche ciò che significa «concepire la sostanza come soggetto»: il soggetto come il Vuoto, il Nulla della negatività autorelazionantesi, è proprio il *nihil* dal quale emerge ogni nuova figura; in altre parole, ogni passaggio o rovesciamento dialettico è un passaggio in cui la nuova figura emerge *ex nihilo* e pone o crea retroattivamente la propria necessità.

L'hegeliano circolo dei circoli

La posta in gioco in questo dibattito – Hegel è un pensatore della potenzialità o un pensatore della virtualità? – è estremamente alta: essa riguarda l'(in)esistenza del «grande Altro». Infatti, la matrice atemporale che contiene l'ambito di tutte le possibilità è una delle definizioni del «grande Altro»; un'altra definizione è la storia totalizzante che possiamo narrare *post festum*, o la certezza che una tale storia affiorerà puntualmente. Nietzsche rimprovera all'ateismo

moderno di aver lasciato sopravvivere il «grande Altro»; certo, non più come Dio sostanziale, ma come la totalizzante cornice simbolica di riferimento. Ecco perché Lebrun può affermare che Hegel non è un ateo che si spaccia opportunisticamente per cristiano: egli è in realtà il sommo filosofo cristiano. Hegel ha sempre insistito sulla profonda verità insita nel detto protestante «Dio è morto»: nel suo pensiero, il Dio sostanziale-trascendente muore, ma per risorgere come totalità simbolica che garantisca la coerenza dell'universo, ciò in stretta analogia con il passaggio da Dio come sostanza allo Spirito Santo come comunità di credenti nel cristianesimo. Quando Nietzsche parla della morte di Dio, non ha in mente il dio vivente pagano, ma proprio *questo* Dio *come* Spirito Santo, come la comunità dei credenti. Nonostante la comunità dei credenti non riposi più sulla trascendente Garanzia di un grande Altro sostanziale, il grande Altro (e quindi la dimensione teologica) è ancora presente in essa come cornice simbolica di riferimento (nello stalinismo, per esempio, sotto forma del grande Altro della Storia che garantisce la sensatezza delle nostre azioni).

Ma *questa* transizione dagli dèi viventi del reale al Dio morto della Legge è davvero ciò che accade nel cristianesimo? Non è forse vero che essa ha già avuto luogo nell'ebraismo, cosicché la morte di Cristo non può rappresentare questa transizione, ma qualcosa di ben più radicale, e precisamente la morte dello stesso grande Altro simbolico-«morto»? La domanda fondamentale è dunque: lo Spirito Santo è ancora una figura del grande Altro, o è possibile concepirlo al di fuori di questo schema? Se il Dio morto si trasformasse direttamente nello Spirito Santo, allora avremmo ancora a che fare con il grande Altro simbolico. Ma la mostruosità di Cristo, di questa singolarità contingente che intercede tra Dio e uomo, è la prova che lo Spirito Santo non è il grande Altro che sopravvive come spirito della comunità dopo la morte del Dio sostanziale, ma un legame collettivo di amore senza alcun sostegno nel grande Altro. Qui sta il paradosso propriamente hegeliano della morte di Dio: se Dio muore immediatamente, come Dio, egli sopravvive nella forma mediata del grande Altro virtualizzato; solo se muore nella persona di Cristo, nella sua incarnazione terrena, si disintegra anche nel grande Altro.

Quando Cristo morì sulla croce, la terra tremò e scese l'oscurità, segni che lo stesso ordine celeste – il grande Altro – ne fu turbato: non accadde solo qualcosa di orribile nel mondo, ma le stesse coordinate del mondo furono scosse. È come se il *sinthome*, il nodo che tiene unito il mondo, fosse stato sciolto, e l'audacia dei cristiani è testimoniata proprio dal fatto che essi considerano questo evento come un buon auspicio: come avrebbe detto Mao molto tempo dopo, «grande è il disordine sotto il cielo, la situazione è eccellente». In ciò risiede quella

Hegel chiama la «mostruosità» di Cristo: *la frapposizione di Cristo tra Dio e l'uomo è strettamente connessa al fatto che «non c'è alcun grande Altro»*; Cristo è intromesso come la contingenza singolare dalla quale dipende la necessità universale dello stesso «grande Altro». Sostenendo che Hegel è il sommo filosofo cristiano, Lebrun dunque – per parafrasare Eliot – dice una cosa vera per la ragione sbagliata.

Solo se teniamo a mente questa dimensione riusciamo veramente a vedere perché i critici darwinisti (o di altra scuola evoluzionista) di Hegel non colgono il punto quando ironizzano sulla sua tesi che non ci può essere una storia della natura, che la storicità appartiene unicamente alle società umane: Hegel non insinua che la natura è sempre e solo identica a sé stessa, che le forme di vita vegetale e animale sono date per sempre, cosicché non ci sarebbe evoluzione naturale; ciò che egli sostiene è che la natura non può essere storica nel senso proprio del termine: «il vivente conserva se stesso, esso è il principio e la fine, e il prodotto in sé è anche il principio, e in quanto tale è sempre attivo». ⁶⁶ La vita ripete eternamente il suo ciclo e ritorna a sé: la sostanza è sempre di nuovo riaffermata, i figli diventano genitori, e così via. Il cerchio qui è perfetto, in pace con sé stesso. È spesso turbato – dall'esterno: in natura avvengono ovviamente trasformazioni graduali di una specie in un'altra, o conflitti e catastrofi che annientano intere specie; ma ciò che in essa non è rinvenibile è l'Universale che appare (posto) come tale, in opposizione al suo contenuto particolare: un Universale in conflitto con sé stesso. In altre parole, ciò che manca in natura è quello che Hegel chiamava la «mostruosità» di Cristo: l'incarnazione immediata dell'*arché* dell'intero universo (Dio) in un singolo individuo mortale che si aggira tra i mortali. È in questo senso preciso che, per distinguere il movimento naturale da quello spirituale, Hegel usa lo strano termine «intromissione»: in un processo organico, «nulla può intromettersi fra il concetto e la sua realizzazione, fra la natura del seme, già determinata in sé, e l'esistenza conforme a tale natura. Nello spirito le cose vanno in maniera diversa». ⁶⁷ Cristo è questa figura che «si intromette» tra Dio e la sua creazione. Lo sviluppo naturale è dominato e regolato da un principio, l'*arché*, che rimane lo stesso nell'intero corso della sua attualizzazione, sia essa lo sviluppo di un organismo dal concepimento alla sua maturità o la continuità di una specie attraverso la generazione e il declino dei suoi membri individuali: qui non c'è alcuna tensione tra il principio universale e la sua esemplificazione, il principio universale è la calma forza universale che totalizza e abbraccia la ricchezza del suo contenuto particolare; «la vita non ha storia perché è totalizzante solo *esteriormente*», ⁶⁸ è un genere universale che abbraccia la molteplicità di individui che lottano, ma questa unità non è posta *in* un individuo.

Nella storia spirituale, al contrario, questa totalizzazione avviene per sé, è posta come tale nelle singole figure che incarnano l'universalità contro il proprio contenuto particolare.

O, per dirla altrimenti, nella vita organica la sostanza (la Vita universale) è l'unità che abbraccia l'interazione dei suoi momenti subordinati, ciò che rimane identico a sé nell'eterno processo di generazione e corruzione, ciò che ritorna a sé stesso attraverso questo movimento; con la soggettività, invece, *il predicato passa nel soggetto*: la sostanza non ritorna a sé, ma è ritotalizzata da ciò che era originariamente il suo predicato, il suo momento subordinato. Il momento chiave in un processo dialettico implica quindi la «transustanziazione» del suo punto focale: ciò che era all'inizio solo un predicato, un momento subordinato del processo (per esempio, il denaro nello sviluppo del capitalismo), ne diventa il momento centrale, degradando retroattivamente i suoi presupposti, gli elementi dai quali è emerso, a suoi momenti subordinati, a elementi della sua circolazione autopropulsiva.

Robert Pippin esemplifica in quale senso lo Spirito hegeliano è «il proprio risultato» con un riferimento al finale della *Recherche* di Proust: come fa Marcel a «divenire ciò che è»? Rompendo con l'illusione platonica che il suo Io possa essere «garantito da qualsiasi cosa, da qualsiasi valore o realtà che trascenda il mondo umano interamente temporale»:

È [...] non riuscendo a divenire «ciò che uno scrittore è», a realizzare la sua «essenza scrittoria» interiore (come se questo fosse un ruolo dotato di una rilevanza trascendente o addirittura definito, sostanziale) che Marcel si rende conto che un tale divenire è importante proprio per il fatto di *non* essere garantito dal trascendente, *per il fatto* di essere interamente temporale e finito, sempre e ovunque segnato dall'incertezza, e nondimeno capace di qualche illuminazione [...] Se Marcel è diventato quel che è (e ciò è avvenuto in qualche maniera in continuità con l'esperienza del suo passato e come prodotto della stessa), è improbabile che saremo in grado di comprendere questo facendo appello a un Io sostanziale o sottostante, ora rivelato, oppure a Io sostanziali che si sono susseguiti, ciascuno dei quali è connesso al futuro e al passato da qualche tipo di autoconsiderazione.⁶⁹

Quindi è solo accettando pienamente questa abissale circolarità, in cui è la ricerca stessa a creare il suo oggetto, che lo Spirito «trova sé stesso». Ecco perché occorre dare tutto il suo peso al verbo «fallire», «non riuscire», nel senso in cui lo usa Pippin: il non riuscire a raggiungere l'obiettivo (immediato) è assolutamente cruciale per (e costitutivo di) questo processo; o, come dice Lacan: *la vérité surgit de la méprise*. Se, allora, «è solo come risultato di sé stesso che esso è spirito»,⁷⁰ l'interpretazione classica dello Spirito hegeliano, che aliena sé stesso, si riconosce nella sua alterità e quindi si riappropria del suo contenuto, è profondamente fuorviante: il Sé a cui lo Spirito ritorna è prodotto nel movimento stesso di questo ritorno; oppure, ciò a cui ritorna il processo di ritorno è prodotto dal movimento stesso del

ritornare. In un processo soggettivo non c'è alcun «soggetto assoluto», non c'è alcun attore centrale permanente che gioca con sé stesso il gioco dell'alienazione e della disalienazione, perdendo o disperdendo sé stesso per riappropriarsi successivamente del suo contenuto alienato: dopo che una totalità sostanziale è dispersa, è un altro attore – in precedenza un suo momento subordinato – a doverla ritotalizzare. È questo spostamento del suo centro da un momento a un altro a distinguere il processo dialettico dal movimento circolare dell'alienazione e del superamento dell'alienazione; è a causa di questo spostamento che il «ritorno a sé» coincide con il compimento dell'alienazione (quando un soggetto ritotalizza il processo, la sua unità sostanziale è completamente perduta). Precisamente in tal senso la sostanza ritorna a sé come soggetto, e questa trans-sustanziazione è ciò che la vita sostanziale non può compiere.

La logica della triade hegeliana non prevede quindi che l'Essenza si esteriorizzi e in seguito recuperi la sua Alterità alienata, perché il suo punto di partenza è la pura molteplicità dell'Essere, una piatta apparenza priva di profondità. Attraverso l'automediazione della sua inconsistenza, questa apparenza costruisce o genera l'Essenza, la profondità, che appare in e attraverso sé stessa (il passaggio dall'Essere all'Essenza). Infine, nel passaggio dall'Essenza al Concetto, le due dimensioni sono «riconciliate», cosicché l'Essenza è ridotta all'automediazione, alla frattura, all'interno dell'apparire stesso: l'Essenza appare come Essenza all'interno dell'apparenza, questa è tutta la sua consistenza, la sua verità. Di conseguenza, quando Hegel afferma che l'Idea «esteriorizza» (*entäussert*) sé stessa nelle apparenze contingenti, e poi si riappropria della sua esteriorità, egli ricorre a una delle molte definizioni improprie che caratterizzano la sua esposizione: ciò che in realtà descrive è proprio il processo opposto, quello dell'«interiorizzazione», il processo per cui la superficie contingente dell'essere è posta come tale, come contingente-esterna, come «mera apparenza», per mezzo della generazione, in un movimento autoriflessivo (dell'*apparenza*), della propria «profondità» essenziale. In altre parole, il processo in cui l'Essenza si esteriorizza è al contempo il processo che genera questa essenza stessa: «esteriorizzazione» significa letteralmente formazione dell'Essenza che esteriorizza sé stessa. L'Essenza costituisce retroattivamente sé stessa mediante il suo processo di esteriorizzazione, mediante la perdita di sé: è così che dobbiamo intendere l'assai citata affermazione di Hegel secondo cui l'Essenza è tanto profonda quanto è ampia.

Ecco perché si deve respingere il tema pseudo-hegeliano del soggetto che prima esteriorizza sé stesso e poi si riappropria della sua sostanziale Alterità alienata. In primo luogo, non c'è alcun soggetto preesistente che alienerebbe sé ponendo la propria alterità: il soggetto

stricto sensu emerge solo attraverso questo processo di alienazione nell'Altro. È per questo che il secondo movimento (Lacan lo chiama «separazione»), in cui l'alienazione del soggetto nell'Altro corrisponde alla separazione dell'Altro stesso dal suo nucleo es-timo, questo sovrapporsi di due mancanze, non ha nulla a che vedere con il soggetto che integra o interiorizza la propria alterità. (Tuttavia, qui rimane un problema: la dualità lacaniana di alienazione e separazione, ovviamente, mostra anche la struttura formale di una sorta di «negazione della negazione», ma in che rapporto sta questa negazione raddoppiata con la negazione della negazione hegeliana?)

Forse ciò che manca in Lebrun è l'immagine appropriata di un cerchio che possa rappresentare la circolarità del processo dialettico. Per molte pagine, Lebrun si dibatte fra diverse immagini che differenzino il «circolo dei circoli» hegeliano dalla circolarità della Saggezza tradizionale (premoderna), dal tema antico del «ciclo della vita», della sua generazione e corruzione. Come dobbiamo allora interpretare la seguente descrizione di Hegel, che sembra evocare un cerchio completo in cui una cosa semplicemente diventa ciò che è? «La necessità è nascosta in ciò che accade, e si manifesta soltanto *alla fine*, e solo allora la fine mostra che tale necessità era, appunto, anche il primo. E la fine manifesta questa priorità di se stessa perché, mediante il mutamento attuato nel corso dell'attività, non risulta nient'altro da ciò che già era».⁷¹ Il problema di questo cerchio completo è che è troppo perfetto, che la sua autochiusura è duplice: la sua stessa circolarità è ri-marcata ancora in un altro marchio circolare.

In altre parole, la ripetizione stessa del cerchio pregiudica la sua chiusura e introduce surrettiziamente un divario in cui è inscritta la contingenza radicale: se la chiusura circolare, per poter essere pienamente attuale, deve essere riaffermata come chiusura, questo significa che, in sé, non è ancora un'autentica chiusura, che è solo la (l'eccesso contingente della) sua ripetizione a fare di essa una chiusura. (Pensiamo di nuovo al paradosso del monarca nella teoria hegeliana dello Stato razionale: abbiamo bisogno di questo eccesso contingente per attualizzare lo Stato come totalità razionale. Questo eccesso è, in lacanese, quello del significante senza il significato: non aggiunge alcun nuovo contenuto, non fa che registrare performativamente qualcosa che è già presente). Come tale, questo cerchio pregiudica sé stesso: funziona solo se lo completiamo con un cerchio interno supplementare, cosicché abbiamo la figura dell'«otto interno-rovesciato» (a cui fa regolarmente riferimento Lacan, e che è evocato in un'occasione anche da Hegel). Questa è la vera figura del processo dialettico hegeliano, una figura che manca nel libro di Lebrun.

Quanto detto ci porta infine alla posizione assolutamente unica di

Hegel nella storia della filosofia. Il sommo argomento antihegeliano invoca a suo sostegno proprio la rottura post-hegeliana: ciò che nemmeno i più fanatici partigiani di Hegel non possono negare è che qualcosa è cambiato dopo Hegel, che è cominciata una nuova epoca di pensiero la quale non si presta più a essere spiegata nei termini hegeliani di assoluta mediazione concettuale; questa rottura avviene in forme diverse, dall'affermazione di Schelling dell'abisso della Volontà prelogica (in seguito volgarizzata da Schopenhauer) e dall'insistenza di Kierkegaard sull'unicità di fede e soggettività, passando per la descrizione di Marx del processo socio-economico vitale e reale, e per la piena autonomizzazione delle scienze naturali matematizzate, fino al tema freudiano della «pulsione di morte» come ripetizione che persevera al di là di ogni mediazione dialettica. Qui qualcosa è accaduto, c'è una chiara rottura tra un prima e un dopo, e se possiamo sostenere che Hegel annuncia già questa rottura, che egli è l'ultimo metafisico idealista e il primo storicista post-metafisico, non è tuttavia possibile essere hegeliani dopo questa rottura, giacché l'hegelismo ha perso per sempre la sua innocenza. Professarsi oggi hegeliani convinti equivale a scrivere musica tonale dopo la rivoluzione schönbergiana. In questa grande narrazione, Hegel è il «cattivo» supremo, la cui opera costituisce il compimento ultimo della metafisica. Nel suo pensiero, sistema e storia coincidono perfettamente: dall'equazione di Razionale e Reale consegue che il sistema dei concetti non è che la struttura teorica della storia, e la storia non è che lo sviluppo estrinseco di questo sistema.

La strategia dominante in campo hegeliano, che reagisce a quest'immagine-spauroso dell'Idealista Assoluto, offre una versione «deflazionata» della filosofia di Hegel, liberata da impegni ontologico-metafisici, ridotta a una teoria generale del discorso, della possibilità di argomentazione. Questo approccio è esemplificato al meglio dai cosiddetti hegeliani di Pittsburgh (Brandt, McDowell), ed è in definitiva sostenuta anche da Robert Pippin, per il quale il cuore della tesi hegeliana secondo cui lo Spirito è la «verità» della Natura «è semplicemente che, a un certo livello di complessità e organizzazione, gli organismi naturali finiscono per occuparsi di sé e rendersi trasparenti a sé stessi in maniere che non sono più opportunamente esplicabili all'interno dei confini della natura o in alcun modo risultanti dall'osservazione empirica».72 Di conseguenza, il «superamento» della Natura nello Spirito implica in ultima istanza che «gli esseri naturali, i quali in virtù delle loro capacità naturali possono raggiungerlo, sono in realtà esseri spirituali: averloraggiunto e riuscire a mantenerlo è la condizione esclusiva dell'essere spirituali».73 Allora, lungi dal descrivere un processo ontologico o cosmico attraverso il quale un ente chiamato Concetto si esteriorizza nella natura e poi

ritorna a sé, l'intero sforzo di Hegel equivarrebbe al tentativo di fornire «una giustificazione razionale della necessità categorica (se non ontologica) del concetto-spirito per conferire un senso a ciò che questi organismi [umani] fanno, dicono, e costruiscono».74 Questo tipo di elusione di un pieno impegno ontologico, ovviamente, richiama da vicino il trascendentalismo kantiano, cosa che Pippin ammette di buon grado concependo la dottrina hegeliana come l'esposizione sistematica di tutte le possibili forme di intelligibilità:

L'idea è che la struttura «Logica – Filosofia della Natura – Filosofia dello spirito» costituisca un tentativo di abbracciare ogni possibilità di intelligibilità determinata (la possibilità di un contenuto rappresentativo o concettuale, di un significato oggettivo, qualunque sia la definizione più generale di una tale possibilità) [...] Così, per il Concetto soggiacere a un ente o costituirlo significa reclamare che questo ente ha un principio di intelligibilità, che esso può essere reso intelligibile, può essere giustificato, illuminato per come esso è in verità, dal momento che l'intelligibilità è essa stessa una nozione logica e inseparabile dall'autoconoscenza, una conoscenza di cosa significhi avere una spiegazione soddisfacente. Ho già rilevato altrove la somiglianza con la struttura kantiana *Critica* – «Metafisica della Natura» – «Metafisica dei Costumi», sebbene, per molte ragioni, Hegel di sicuro ribadirebbe di non stare riproponendo l'esposizione kantiana delle condizioni soggettive di intelligibilità. Tuttavia la questione rimane, a mio giudizio, quella dell'intelligibilità, della giustificazione, e Hegel crede fermamente di poter mettere a punto una sorta di sistema comprensivo di ogni tipo di giustificazione.75

Il passaggio hegeliano dalla Natura allo Spirito non è quindi un movimento nella «cosa stessa», in quanto esso avviene nel campo del movimento autoriflessivo del pensare la natura:

La natura stessa, cioè, non «si sviluppa nello spirito». Si può affermare che riflettere a fondo sulla possibilità di giustificare la natura conduca alla autonormatività («per sé») giustificativa dello spirito, e con ciò alla natura dell'autorità normativa in generale, che è la questione centrale nella conquista di una collettiva comunanza d'intenti, nell'autorealizzazione dello spirito stesso.76

Se allora, in termini ontologici, lo spirito evolve naturalmente come una capacità degli esseri naturali, perché non si dovrebbe semplicemente sostenere l'evoluzionismo materialista? Il fatto che – per citare Pippin – «a un certo livello di complessità e organizzazione gli organismi finiscono per occuparsi di sé e rendersi trasparenti a sé stessi», non implica forse che in un certo senso la natura stessa *in realtà* «si sviluppa nello spirito»? Ciò che dobbiamo rendere problematico è proprio il fragile equilibrio instaurato da Pippin tra materialismo ontologico e idealismo trascendentale epistemologico: egli rifiuta la diretta ontologizzazione idealista della giustificazione trascendentale dell'intelligibilità, ma rifiuta anche le conseguenze epistemologiche del materialismo evoluzionista ontologico (in altre parole, non accetta che l'autoriflessione della conoscenza costruisca una specie di ponte verso l'ontologia materialista, rendendo conto di come l'attitudine normativa alla «giustificazione» sia emersa all'interno della natura).

La stessa ambiguità può essere rinvenuta già in Habermas: non

stupisce che egli stimi Brandom, dal momento che anche Habermas evita di affrontare direttamente la «grande» questione ontologica («gli umani sono *veramente* una sottospecie di animali, il darwinismo ha ragione?»), la questione di Dio o della Natura, di idealismo o materialismo. Sarebbe facile provare che il fatto che Habermas eluda, in modo neokantiano, l'impegno ontologico è in sé necessariamente ambiguo: se gli habermasiani trattano il naturalismo come un segreto osceno che non dev'essere ammesso pubblicamente («ma certo, l'uomo si è sviluppato dalla natura, e ovviamente Darwin aveva ragione...»), questo stesso segreto osceno è una menzogna, esso cela la *forma* idealista del loro pensiero (i trascendentali normativi a priori della comunicazione che non possono essere dedotti dall'essere naturale). Quantunque gli habermasiani credano nell'intimo di essere davvero dei materialisti, la verità riposa nella forma idealista del loro pensiero.

Per evitare di dare luogo a un equivoco fatale: non si tratta di fare una scelta di campo tra il materialismo evoluzionista o l'idealismo speculativo, di optare per una delle due posizioni coerenti. Si deve piuttosto accettare pienamente ed esplicitamente il divario che si manifesta nell'incompatibilità di queste due posizioni: il punto di vista trascendentale è in un certo senso irriducibile, giacché non è possibile osservare «oggettivamente» sé stessi e collocarsi conseguentemente nella realtà; il nostro compito è quello di *pensare quest'impossibilità stessa come un fatto ontologico*, e non solo come un limite epistemologico. In altre parole, il nostro compito è di pensare questa impossibilità non come un limite, ma come un fatto positivo. Forse questo è ciò che Hegel realizza nel modo più radicale.

Una tale immagine «deflazionata» di Hegel non è sufficiente; la rottura post-hegeliana deve essere affrontata in termini più diretti. Certo, c'è una rottura, ma in questa rottura medesima Hegel è il «mediatore evanescente» tra il suo «prima» e il suo «dopo», tra la metafisica tradizionale e il pensiero post-metafisico del diciannovesimo e ventesimo secolo. Accade qualcosa in Hegel, una svolta verso una dimensione unica di pensiero, che è obliterata, resa invisibile dal pensiero post-metafisico.⁷⁷ Questa cancellazione lascia un campo vuoto che deve essere riempito per poter ristabilire la continuità dello sviluppo della filosofia. Ma, potremmo chiedere, riempito con cosa? L'indice di questa cancellazione è l'immagine assurda che ritrae Hegel come l'«idealista assoluto» che «pretende di conoscere tutto», di possedere il Sapere assoluto, di leggere la mente di Dio, di dedurre l'intera realtà dall'automovimento della (sua) Mente; un'immagine che esemplifica ciò che Freud chiamava *Deck-Erinnerung* (ricordo di copertura), una fantasia destinata a celare una verità traumatica. In questo senso, la svolta post-hegeliana verso la «realtà concreta, irriducibile alla mediazione teorica», deve essere

interpretata piuttosto come una disperata vendetta postuma della metafisica, come un tentativo di reinstallare la metafisica, sebbene nella forma invertita del primato della realtà concreta.⁷⁸

Tuttavia, a questo punto possiamo forse individuare anche il limite di Hegel, per quanto non nel senso nietzschiano caldeggiato da Lebrun. Se la vita è un'universalità sostanziale, ciò che si inserisce nel divario tra il suo Concetto e l'attualizzazione dello stesso, ciò che così spezza la sostanziale circolarità della vita, non è forse la *morte*? Per dirla senza mezzi termini: se la Sostanza è la Vita, il Soggetto non è forse la Morte? Nella misura in cui, per Hegel, la caratteristica fondamentale della Vita pre-soggettiva è la «cattiva infinità» dell'eterna riproduzione della sostanza vitale attraverso il movimento incessante di generazione e corruzione dei suoi elementi – e cioè, la «cattiva infinità» di una ripetizione senza progresso – dobbiamo registrare la somma ironia insita nella circostanza che Freud, il quale chiamava «pulsione di morte» questo eccesso della morte sulla vita, concepisse la Vita pre-soggettiva precisamente come ripetizione, come una compulsione a ripetere. Hegel è in grado pensare questa strana ripetizione che non è un progresso, ma nemmeno la ripetizione naturale attraverso la quale la vita sostanziale riproduce sé stessa? Una ripetizione che, per mezzo della sua insistenza eccessiva, rompe esattamente con il ciclo della ripetizione naturale?

Primo interludio

Marx come lettore di Hegel, Hegel come lettore di Marx

La grande svolta nel pensiero politico di Hegel avvenne quando il filosofo superò il suo iniziale entusiasmo per la società non alienata dell'antica Grecia, la visione romantica della *polis* come meravigliosa comunità organica dell'amore (opposta alla società moderna dell'Intelletto, con la sua interazione meccanica tra individui autonomi ed egoisti). Questa svolta permise a Hegel di cominciare ad apprezzare proprio ciò che in precedenza gli ripugnava: il carattere «prosaico», non eroico delle società moderne, derivante dalla complessa divisione sociale del lavoro e dalla burocrazia, in cui «nessuno può essere eroicamente responsabile di alcunché (e quindi dedicarsi alla bella eticità)».1 Il pieno sostegno da parte di Hegel alla prosaicità della vita moderna, il suo spietato rigetto di ogni manifestazione di nostalgia per i bei vecchi tempi eroici, è la radice storica (spesso trascurata) della sua tesi sulla «fine dell'arte»: l'arte non è più un medium adeguato a esprimere questa realtà «prosaica» e disincantata, privata di ogni mistero e trascendenza.2

Il giovane Hegel, specialmente nel *System der Sittlichkeit* [Sistema dell'eticità], era affascinato dalla *polis* greca come espressione dell'unità organica di individuo e società; nella *polis*, la sostanza sociale non è ancora la fredda, astratta ed estranea legalità che si oppone agli individui, ma è ciò che appare come l'unità vivente dei «costumi», come vita etica collettiva in cui gli individui sono «a casa propria» e riconoscono la propria sostanza. Da questa prospettiva, la fredda legalità universale rappresenta l'involuzione dell'unità organica dei costumi, il movimento regressivo dalla Grecia all'Impero romano. Nonostante Hegel fosse divenuto ben presto consapevole che la libertà soggettiva della modernità doveva essere accettata, che l'unità organica della *polis* era irrimediabilmente perduta, egli nondimeno continuò a insistere sul bisogno di ricostituire una qualche forma di rinnovata unità, una nuova *polis* che potesse offrire agli individui un senso più profondo di solidarietà sociale e organicità al di là dell'interazione «meccanica» e della competizione individualista della società civile.

Il passo decisivo di Hegel verso la maturità, avviene quando egli abbandona realmente «il paradigma della *polis*»3 riconcettualizzando il ruolo della società civile. In primo luogo, la società civile è per Hegel lo «stato dell'Intelletto», lo Stato ridotto all'apparato poliziesco che

regola l'interazione caotica tra gli individui, ognuno dei quali persegue i propri interessi egoistici. Questa nozione individualistica-atomistica di libertà e il concetto di un ordine legale imposto agli individui come una limitazione esterna alla loro libertà sono strettamente connessi. Sorge quindi il bisogno di passare da questo «Stato dell'Intelletto» all'autentico «Stato della Ragione», in cui le disposizioni soggettive degli individui siano armonizzate con l'Intero sociale, in cui gli individui riconoscano la sostanza sociale come propria. La mossa fondamentale si compie quando Hegel sviluppa pienamente la funzione mediatrice della società civile: il «sistema di dipendenza onnilaterale», che in epoca moderna ha assunto la sua configurazione definitiva nell'economia di mercato (in cui il particolare e l'universale sono separati e opposti, in cui ciascun individuo persegue unicamente i propri interessi privati, in cui l'unità sociale organica si decompone in un'interazione meccanica ed esteriore), contiene in sé già la riconciliazione del particolare e dell'universale, espressa dalla celebre immagine della «mano invisibile» del mercato, grazie alla quale, perseguendo i propri interessi privati a spese degli altri, ogni individuo contribuisce al benessere di tutti. Il nostro compito non è dunque quello di «superare» l'interazione meccanica o esteriore della società civile in una più alta unità organica: la società civile e la sua disintegrazione giocano un decisivo ruolo di mediazione, cosicché la vera riconciliazione (che non abolisce la moderna libertà soggettiva) deve riconoscere che questa disintegrazione è in sé già il suo opposto, è una forza di integrazione. La riconciliazione è quindi radicalmente *immanente*: essa comporta un cambiamento di prospettiva verso ciò che in prima istanza appare come disintegrazione. In altre parole, nella misura in cui la società civile è la sfera dell'alienazione, della separazione tra la soggettività che persiste nella sua astratta individualità e l'ordine sociale oggettivo che si oppone ad essa come una necessità esterna che ne limita la libertà, le risorse per la riconciliazione devono essere trovate *in questa stessa sfera (in ciò che appare, «a prima vista, come il meno spirituale, il più alienante: il sistema dei bisogni»)*,⁴ non nel passaggio a una sfera «superiore». La struttura di questa riconciliazione è riconoscibile in una barzelletta che ha come protagonista Rabinovitch: Rabinovitch vuole emigrare dall'Unione sovietica per due ragioni: «Primo, ho paura che, se l'ordine socialista si disintegra, daranno tutta la colpa dei crimini comunisti a noi ebrei». All'obiezione del funzionario: «Ma niente cambierà mai in Unione Sovietica! Il socialismo durerà per sempre!», Rabinovitch risponde serenamente: «Questa è la seconda ragione». La vera (seconda) ragione può essere enunciata solo come reazione al rifiuto della prima ragione da parte del funzionario. La versione della società civile è: «Ci sono due ragioni per cui la società

moderna è riconciliata con sé stessa. La prima è l'interazione all'interno della società civile...». «Ma questa interazione si traduce in un costante conflitto, nel meccanismo della disintegrazione, della competizione spietata!». «Bè, questa è la seconda ragione, dal momento che proprio questo conflitto e questa competizione rendono gli individui interamente interdipendenti e quindi generano il legame sociale definitivo...».

Quindi l'intera prospettiva cambia: il punto dirimente non è più che la *Sittlichkeit* organica della *polis* si disintegra sotto l'influsso corrosivo della moderna individualità astratta nelle sue molteplici manifestazioni (l'economia di mercato, il protestantesimo, ecc.), e che quest'unità deve in qualche modo essere ripristinata a un livello superiore: il nocciolo delle analisi hegeliane dell'antichità, esemplificate al meglio dalle sue ripetute interpretazioni dell'*Antigone*, è che la stessa *polis* greca era già segnata, attraversata, da fatali antagonismi immanenti (pubblico-privato, maschile-femminile, umano-divino, uomini liberi-schiavi, ecc.) che ne smentivano l'unità organica. L'individualismo universale astratto (il cristianesimo), lungi dal causare la disintegrazione dell'unità organica greca, è stato, al contrario, il necessario primo passo verso la vera riconciliazione. Allo stesso modo, il mercato, lungi dall'essere semplicemente una forza corrosiva, provvede a innescare il processo di mediazione che costituisce la base di una vera riconciliazione tra l'universale e il singolare. La competizione di mercato unisce realmente le persone, mentre l'ordine organico le divide. L'indizio più evidente di questa svolta nell'Hegel maturo è costituito dall'opposizione tra costumi e legge: per il primo Hegel, la trasformazione dei costumi in legge istituzionalizzata equivale al movimento regressivo dall'unità organica all'alienazione (la norma non è più vissuta come l'espressione della mia sostanziale natura etica, ma come una forza esterna che limita la mia libertà), mentre per l'Hegel maturo questa trasformazione è un cruciale passo in avanti, che apre e sostiene lo spazio della libertà soggettiva moderna.

Qui il problema è, ovviamente, se la dinamica di mercato realizzi veramente ciò che promette. Essa non genera forse una destabilizzazione permanente del corpo sociale, in particolare attraverso la crescita delle distinzioni di classe e la nascita di una «plebe» depreda delle condizioni di vita basilari? La soluzione di Hegel è molto pragmatica: egli opta per misure palliative secondarie, come l'espansione coloniale e, in special modo, il ruolo mediatore degli stati (*Stände*). A distanza di duecento anni, il suo dilemma è oggi il nostro dilemma. A esprimere chiaramente il limite storico di Hegel è il duplice uso che egli fa dello stesso termine, *Sitten* (costumi, ordine etico sociale): esso descrive l'immediata unità organica che dovremmo

lasciarci alle spalle (l'ideale dell'antica Grecia), ma anche l'unità organica superiore che deve essere realizzata nello Stato moderno.

A questo punto, è facile giocare la carta storicista sostenendo che Hegel non era in grado di comprendere l'autentica dinamica capitalista a causa del limite della sua esperienza storica. Jameson ha giustamente messo in rilievo il fatto che, «nonostante la sua familiarità con Adam Smith e l'emergente dottrina economica, la concezione hegeliana della manodopera e del lavoro – che altrove ho definito specificamente come un'ideologia artigianale – non tradisce alcuna anticipazione dell'originalità della produzione industriale o del sistema di fabbrica»;⁵ in breve, le analisi hegeliane del lavoro e della produzione non possono essere «trasferite nella nuova situazione industriale». ⁶ Esiste una serie di ragioni interconnesse per questa limitazione, tutte fondate nei vincoli dell'esperienza storica di Hegel. Primo, il referente della sua idea di Rivoluzione industriale era la produzione manifatturiera analizzata da Adam Smith, in cui il protagonista del processo produttivo è ancora il gruppo di individui che usano liberamente gli strumenti di lavoro, e non la fabbrica, in cui le macchine dettano il ritmo del lavoro e gli operai individuali sono di fatto ridotti a organi al servizio delle macchine, a loro appendici. Secondo, Hegel non poteva ancora immaginare il modo in cui le regole dell'astrazione si sarebbero sviluppate nel capitalismo: quando Marx descrive la folle circolazione del capitale, che si nutre di sé stessa raggiungendo il suo apogeo nell'odierna speculazione metariflessiva sui *futures*, sarebbe fin troppo semplicistico sostenere che lo spettro di questo mostro autogenerantesi, che prosegue il suo movimento noncurante di ogni conseguenza nociva per l'uomo o l'ambiente, non è che un'astrazione ideologica, dietro alla quale stanno le persone reali e gli oggetti naturali, sulle cui capacità produttive e qualità si basa la circolazione del capitale, e dei quali esso si nutre come fosse un enorme parassita. Il problema, infatti, è che questa «astrazione» non è solo caratteristica della nostra (quella dello speculatore finanziario) errata percezione della realtà sociale, ma è anche «reale», nel senso preciso che determina la struttura dei processi sociali materiali: il destino di interi strati della popolazione, e a volte di interi paesi, può essere deciso da questa «solipsistica» danza speculativa del Capitale, che persegue l'obiettivo del profitto con beata indifferenza riguardo alle sue ripercussioni sulla realtà sociale. Questa è la fondamentale violenza sistemica del capitalismo, ben più inquietante della diretta violenza socio-ideologica precapitalista: essa non è più attribuibile alle intenzioni «malvagie» di individui concreti, dal momento che è puramente «oggettiva», sistemica, anonima.

Ci imbattiamo quindi nella differenza lacaniana tra la realtà e il Reale: la prima è la realtà sociale delle persone concrete, interagenti e

coinvolte nel processo produttivo, mentre il Reale è la logica inesorabile, spettrale, «astratta» del Capitale che determina ciò che accade nella realtà sociale. Questo divario diventa tangibile nel modo in cui gli specialisti del mercato finanziario internazionale giudicano la situazione economica di un Paese, la quale può figurare come soddisfacente e stabile anche quando la maggioranza degli abitanti di quel Paese sta progressivamente peggio: la realtà non conta, ciò che conta è la situazione del Capitale. E, di nuovo, questo non è più vero che mai oggi? Fenomeni ascritti di norma alla dimensione «virtuale» del capitalismo (*future trading* e analoghe speculazioni finanziarie) non puntano forse verso il regno dell'«astrazione reale», nella sua pura forma, ben più radicalmente che all'epoca di Marx? In breve, la suprema forma di ideologia non consiste nel cadere preda della spettralità ideologica, dimentichi delle persone reali e delle loro relazioni, ma precisamente nel trascurare questo Reale della spettralità pretendendo di rivolgersi direttamente alle «persone reali con le loro preoccupazioni reali». Ai visitatori del London Stock Exchange viene distribuita gratuitamente una brochure che spiega che il mercato finanziario non riguarda misteriose fluttuazioni, ma persone reali e i loro prodotti: *questa* è ideologia allo stato puro.

Qui, nell'analisi dell'universo del Capitale, dobbiamo non solo spingere Hegel verso Marx, ma anche radicalizzare lo stesso Marx: è solo oggi, nell'epoca del capitalismo globale e «postindustriale», che, per dirla in termini hegeliani, il capitalismo reale si sta conformando al proprio concetto. Forse dovremmo riprendere ancora una volta il vecchio motto anti-evoluzionista di Marx (per inciso, tratto letteralmente da Hegel) secondo cui l'anatomia dell'uomo è la chiave per comprendere l'anatomia della scimmia; e cioè riconoscere che, per poter descrivere la struttura concettuale inerente a una formazione sociale, si debba partire dalla sua forma più sviluppata. Marx individuò la cellula elementare dell'antagonismo capitalista nell'opposizione tra valore d'uso e valore di scambio: nel capitalismo, il potenziale di questa opposizione è pienamente realizzato, il dominio del valore di scambio acquista la piena autonomia, si trasforma nello spettro del capitale speculativo autoalimentantesi, per il quale le capacità produttive e i bisogni delle persone reali costituiscono semplicemente una sua temporanea e transitoria incarnazione. Marx derivò il suo concetto di crisi economica proprio da questo scarto: una crisi si dà ogni volta che la realtà perviene all'illusorio miraggio autopoietico del denaro che produce altro denaro; questa follia speculativa non può andare avanti indefinitamente, deve esplodere in crisi sempre più violenta. La radice ultima della crisi è per Marx lo scarto tra valore d'uso e valore di scambio: la logica del valore di scambio segue il proprio corso, la propria folle danza,

indipendentemente dai bisogni reali delle persone reali. Potrebbe sembrare che quest'analisi si adatti bene al presente, quando la tensione tra l'universo virtuale e il reale sta assumendo proporzioni intollerabili: da un lato le folli speculazioni solipsistiche sui *futures*, fusioni, ecc., rispondenti unicamente alla loro logica intrinseca; dall'altro, una realtà che si sta mettendo al passo con questa follia, sotto forma di catastrofi ecologiche, povertà crescente, il collasso della vita sociale nel Terzo mondo, e la diffusione di nuove malattie.

Ragion per cui i cybercapitalisti appaiono oggi come i capitalisti paradigmatici, e Bill Gates può sognare che il cyberspazio fornisca la cornice di ciò che egli definisce il «capitalismo senza attriti». Si realizza quindi un cortocircuito ideologico tra le due manifestazioni del divario tra realtà e virtualità: il divario tra produzione reale e l'ambito virtuale o spettrale del Capitale, e il divario tra l'esperienza reale e la realtà virtuale del cyberspazio. Il vero orrore del motto «capitalismo senza attriti» è che, sebbene gli «attriti» reali continuino a esistere, li si rende invisibili, li si ricaccia in un mondo infero al di fuori del nostro universo «postmoderno» e postindustriale; è per questo che l'universo «senza attriti» della comunicazione digitalizzata, dei gadget tecnologici, ecc., è costantemente tormentato dall'idea di una catastrofe globale in agguato dietro l'angolo, che minaccia di esplodere in qualsiasi momento.

È come se lo scarto tra il mio affascinante alias nel cyberspazio e la carne miserevole che è «me» al di fuori dello schermo traducesse nell'esperienza immediata lo scarto tra il Reale della circolazione speculativa del capitale e la tetra realtà delle masse ridotte in povertà. Tuttavia, questo ricorso a una «realtà» che prima o poi si adegua al gioco virtuale è davvero il solo modo di condurre una critica del capitalismo? E se il problema del capitalismo non consistesse in questa danza solipsistica, ma proprio nel suo opposto: nel continuare a negare lo scarto che lo separa dalla «realtà», nel presentarsi come un sistema al servizio dei bisogni concreti delle persone reali? Il paradosso di questa virtualizzazione del capitalismo è in ultima istanza lo stesso che caratterizza la dinamica dell'elettone nella fisica delle particelle. La massa di ogni particella elementare è costituita dalla sua massa a riposo più il surplus fornito dall'accelerazione del suo stesso movimento; tuttavia, la massa di un elettrone a riposo equivale a zero, e dunque la sua massa complessiva è costituita unicamente dal surplus generato dall'accelerazione: come un nulla che assume una qualche parvenza di sostanza tessendo magicamente sé stesso in un eccesso di sé. Il capitalista virtuale odierno non funziona forse nello stesso modo? Il suo «valore netto» è zero, egli opera solo con il surplus, prendendolo in prestito dal futuro.

Queste considerazioni ci impongono di riformulare interamente il

tradizionale tema marxista della «reificazione» e del «feticismo della merce», in quanto quest'ultimo continua a poggiare sulla nozione di feticcio come oggetto solido la cui stabile presenza offusca la mediazione sociale che lo ha generato. Paradossalmente, il feticismo raggiunge il proprio acme quando il feticcio stesso è «smaterializzato», trasformato in un fluido ente virtuale «immateriale»; il feticismo del denaro culmina nel passaggio alla forma elettronica, quando le ultime tracce della sua materialità svaniscono: la moneta elettronica costituisce infatti la terza forma del denaro, dopo quella «materiale», che incarnava direttamente il proprio valore (in oro o argento), e la banconota, che aderiva ancora a un'esistenza materiale, malgrado fosse un «mero segno» privo di valore intrinseco. Ed è solo a questo stadio, quando si traduce in un punto di riferimento puramente virtuale, che il denaro assume la forma di un'indistruttibile presenza spettrale: ti devo mille dollari, e indipendentemente da quante banconote materiali io possa bruciare, ti dovrò comunque mille dollari, poiché il mio il debito è iscritto in qualche recesso dello spazio digitale virtuale.

Le stesse considerazioni non valgono forse nel caso della guerra? Lungi dal preconizzare le guerre del ventunesimo secolo, l'attacco al World Trade Centre del settembre 2001 è stato piuttosto l'ultimo spettacolare atto della guerra del ventesimo secolo. Ad attenderci nel futuro c'è qualcosa di molto più inquietante: lo spettro di una guerra «immateriale» in cui gli attacchi sono invisibili – virus, veleni, che possono essere ovunque e in nessun luogo. A livello della realtà materiale visibile sembra non accadere nulla, nessuna grande esplosione, e tuttavia l'universo conosciuto si comincia a sgretolare, la vita si disintegra. Siamo alle soglie di una nuova epoca di guerra paranoica, il cui compito principale sarà identificare il nemico e le sue armi. È solo con questa completa «smaterializzazione» – quando la celebre tesi del *Manifesto del partito comunista*, secondo la quale «tutto ciò che vi era di stabilito e di rispondente ai vari ordini sociali si svapora»,⁷ assume un significato molto più letterale di quello che Marx aveva in mente; quando la nostra realtà sociale materiale non è più solo dominata dal movimento spettrale o speculativo del Capitale, ma è in sé sempre più «spettralizzata» (in quanto «l'Io proteiforme» sostituisce il vecchio Soggetto identico a sé stesso, e l'elusiva fluidità delle sue esperienze soppianta la stabilità degli oggetti posseduti); in breve, quando l'abituale rapporto tra solidi oggetti materiali e idee fluide è rovesciato (gli oggetti sono sempre più dissolti in esperienze fluide, mentre le sole cose stabili sono le obbligazioni simboliche virtuali) –, è solo a questo punto che ciò che Derrida definiva la realtà spettrale del capitalismo è pienamente realizzata.

Ecco perché la caratteristica essenziale del capitalismo

contemporaneo non è solo l'egemonia, ma anche la (relativa) autonomia del capitale finanziario: potrebbe sembrare che le banche si dedichino semplicemente alla speculazione, mescolando numeri a casaccio, senza dover sfruttare nessuno, dal momento che lo sfruttamento può avvenire solo nella produzione «reale». Ma allora per quale motivo abbiamo dovuto finanziarle con miliardi di dollari tra il 2008 e 2009? Perché senza un sistema bancario funzionante l'intera economia (capitalista) collasserebbe. Anche le banche devono dunque essere considerate come beni comuni privatizzati: nella misura in cui le banche private controllano i flussi di investimento e rappresentano quindi, per le aziende individuali, la dimensione universale del capitale sociale, il loro profitto è in realtà una rendita derivante dal ruolo di mediatrici universali da esse svolto. È per questo che lo Stato o altri dispositivi di controllo pubblico sulle banche e il capitale collettivo in generale (non esclusi i fondi pensione) sono attori cruciali nella prospettiva della gestione sociale dei beni comuni. A proposito dell'obiezione secondo cui un tale controllo sarebbe economicamente inefficiente, si ricordino non solo quei casi in cui è avvenuto l'esatto contrario (è in questo modo, per esempio, che la Malesia ha evitato la crisi alla fine degli anni Novanta), ma anche l'ovvia circostanza che la crisi finanziaria del 2008 è stata innescata proprio dal fallimento del sistema bancario.

Osserviamo più attentamente la classica descrizione marxiana del passaggio dal denaro al capitale, con le sue esplicite allusioni a un retroterra hegeliano e cristiano. In primo luogo si dà il semplice atto dello scambio di mercato in cui si vende per poter comprare; io vendo il prodotto che possiedo o che ho fabbricato per poterne comprare un altro di cui ho bisogno: «La circolazione semplice delle merci – la vendita per la compera – serve di mezzo per un fine ultimo che sta fuori della sfera della circolazione, cioè per l'appropriazione di valori d'uso, per la soddisfazione di bisogni».⁸ Ciò che avviene con l'emergere del capitale non è il semplice rovesciamento di M-D-M (Merce-Denaro-Merce) in D-M-D, e cioè l'azione di investire denaro nell'acquisto di una merce allo scopo di rivendere questa merce ottenendo in cambio (più) denaro; l'effetto decisivo di questo rovesciamento è l'*eternizzazione* della circolazione: «Invece, la circolazione del denaro come capitale è fine a se stessa, poiché la *valorizzazione del valore* esiste soltanto entro tale movimento sempre rinnovato. Quindi il movimento del capitale è senza misura».⁹ Cruciale qui è la differenza tra l'avar, il «tesaurizzatore» tradizionale, che ammassa il suo tesoro in segreto, e il capitalista, che incrementa il suo tesoro lanciandolo nella circolazione:

Questo impulso assoluto all'arricchimento, questa caccia appassionata al valore è comune al capitalista e al tesaurizzatore, ma il tesaurizzatore è soltanto il capitalista ammatito, mentre invece il capitalista è il tesaurizzatore razionale. Quell'incessante

accrescimento del valore, al quale tendono gli sforzi del tesaurizzatore quando cerca di *salvare* il denaro dalla circolazione, viene raggiunto dal capitalista, più intelligente, che torna sempre di nuovo ad abbandonarlo alla circolazione.¹⁰

Nondimeno, questa follia del tesaurizzatore non è qualcosa che semplicemente scompare con l'ascesa del capitalismo «normale», e nemmeno è una deviazione patologica da quest'ultimo. Al contrario essa è *intrinseca* al capitalismo: il tesaurizzatore ha il suo vero momento di gloria nella *crisi* economica. In una crisi, non è il denaro – come ci si potrebbe aspettare – a perdere il proprio valore, cosicché non dovremmo fare altro che rivogerci al valore «reale» delle merci; sono le merci stesse (l'incarnazione del «valore [d'uso] reale») a diventare inutili, perché non c'è nessuno che le compri. In una crisi,

il denaro si cambia improvvisamente e senza transizioni: da figura solo ideale della moneta di conto, eccolo denaro contante. Non è più sostituibile con merci profane. Il valore d'uso della merce è senza valore e il suo valore scompare dinanzi alla propria forma di valore. Il borghese aveva appena finito di dichiarare, con la presunzione illuministica derivata dall'ebbrezza della prosperità, che il denaro è vuota illusione. Solo la merce è denaro. E ora sul mercato mondiale ritorna il grido: «Solo il denaro è merce!». [...] Nella crisi, l'opposizione fra la merce e la sua figura di valore, il denaro, viene fatta salire fino alla contraddizione assoluta.¹¹

Essenziale è qui rilevare come Marx, nel descrivere questa ascesa del denaro allo status della sola vera merce («Il capitalista sa che tutte le merci, per quanto possano aver aspetto miserabile o per quanto possano aver cattivo odore, sono in fede e in verità *denaro*, sono giudei intimamente circoncesi»),¹² ricorra alla precisa definizione paolina dei cristiani come «giudei intimamente circoncesi»: i cristiani non hanno bisogno della circoncisione reale (l'abbandono delle merci comuni dotate di valore d'uso, il trattare solo col denaro), dal momento che sanno che ognuna di queste merci comuni è già «intimamente circoncesa», che la sua vera sostanza è il denaro. Potremmo anche sentirci autorizzati ad affermare che questo movimento speculativo e autopoietico del Capitale indica un limite del processo dialettico hegeliano, un limite che elude la comprensione di Hegel. È in questo senso che Lebrun rileva nell'«immagine accattivante» del Capitale presentata da Marx (specialmente nei *Grundrisse*): «una mescolanza mostruosa di buona e cattiva infinità, la buona infinità che crea i propri presupposti e le condizioni della propria crescita, la cattiva infinità che non cessa mai di superare le proprie crisi, e che trova il proprio limite nella sua stessa natura».¹³ In realtà è già nel *Capitale* che troviamo questa descrizione hegeliana della circolazione:

nella circolazione D-M-D, l'una e l'altra, *merce e denaro*, funzionano soltanto come *differenti modi di esistere del valore stesso*: il denaro come suo modo di esistenza generale, la merce come suo modo di esistenza particolare, per così dire, solo in travestimento. Il valore trapassa costantemente da una forma all'altra, senza perdersi in questo movimento, e si trasforma così in un soggetto automatico. Se si fissano le forme fenomeniche particolari assunte alternativamente nel ciclo della sua vita dal

valore valorizzantesi, si hanno le dichiarazioni: *capitale è denaro, capitale è merce*. Ma di fatto qui il *valore* diventa *soggetto di un processo* nel quale esso, nell'assumere forma di denaro e forma di merce, passando continuamente dall'una all'altra, altera anche la propria grandezza e, in qualità di plusvalore, si stacca da se stesso in quanto valore iniziale: *valorizza se stesso*. Perché il movimento durante il quale esso aggiunge plusvalore è il movimento suo proprio, il suo valorizzarsi, quindi la sua *autovalorizzazione*. Per il fatto d'esser valore, ha ricevuto la proprietà occultata di partorir valore. Scarica figli vivi o, per lo meno, depone uova d'oro.

Come *soggetto* prepotente di tale processo, nel quale ora assume ora dimette la forma di denaro e la forma di merce, ma in questo variare si conserva e si espande, il valore ha bisogno prima di tutto di una forma autonoma, per mezzo della quale venga constatata la sua identità con se stesso. E possiede questa forma solo nel *denaro*. Quindi il denaro costituisce il punto di partenza e il punto conclusivo d'ogni processo di valorizzazione.¹⁴

Si noti come in questo passo abbondino i riferimenti hegeliani: con il capitalismo, il valore non è una mera universalità, astratta e «muta», un legame sostanziale inerente alla molteplicità delle merci; da passivo mezzo di scambio esso si trasforma nel «fattore attivo» dell'intero processo. Invece di limitarsi ad assumere passivamente le due forme distinte della sua esistenza reale (denaro-merce), esso appare come soggetto «dotat[o] di proprio processo vitale e di moto proprio»: ¹⁵ si differenzia da sé stesso, pone la propria alterità, e poi di nuovo supera questa differenza; l'intero movimento è *il suo* movimento. In questo senso preciso, «invece di rappresentare relazioni fra merci, il valore entra ora [...] *in relazione privata con se stesso*»: ¹⁶ la «verità» della sua relazione con l'alterità è la propria autorelazione, nel suo automovimento il capitale «supera» retroattivamente le proprie condizioni materiali e le trasforma in momenti subordinati della propria «espansione spontanea»; in puro hegelese, esso pone i propri presupposti.

Nel passo citato, è di cruciale importanza l'espressione «soggetto automatico», ¹⁷ un ossimoro in cui la soggettività vivente e associata al morto automatismo. Ecco cos'è il capitale: un soggetto, è vero, ma un soggetto automatico, non un soggetto vivente. Hegel sarebbe in grado di pensare questa «mescolanza mostruosa», questo processo di automediazione soggettiva che pone retroattivamente i suoi presupposti ma, per così dire, viene catturato da una «cattiva infinità» sostanziale, questo soggetto che diventa esso stesso una sostanza alienata?

Forse per la medesima ragione il rapporto di Marx, nella sua «critica dell'economia politica», con la dialettica di Hegel è ambiguo: egli oscilla tra il considerare la stessa un'espressione mistificata della logica del capitale e l'assumerla come modello del processo rivoluzionario di emancipazione. Prima c'è la dialettica come «logica del capitale»: lo sviluppo della forma di merce e il passaggio dal denaro al capitale sono chiaramente formulati in termini hegeliani (il capitale è denaro-sostanza che si trasforma nel processo automediato

della propria riproduzione, ecc.). Poi c'è l'idea hegeliana del proletariato come «soggettività senza sostanza», il grandioso schema hegeliano del processo storico che muove dalla società pre-classista al capitalismo nella graduale separazione del soggetto dalle sue condizioni oggettive, cosicché il superamento del capitalismo comporta che il soggetto (collettivo) si riappropri della sua sostanza alienata. Forse l'oscillazione tra questi due poli è condizionata dalla presenza di un terzo termine: il preciso status dell'antagonismo sociale (la «lotta di classe»). Il problema è stabilire se Hegel riesca a pensare la lotta di classe, o se invece è Kant ad avvicinarsi di più al concetto della stessa mediante la sua dottrina delle antinomie, le quali richiedono solo essere di ontologizzate, concepite come una caratteristica paradossale della realtà. Ma una tale ontologizzazione non contraddice forse il concetto marxiano di lotta di classe come fenomeno storicamente determinato, un antagonismo destinato a essere superato con la scomparsa del capitalismo? In risposta, si potrebbe sostenere che né Marx né Freud sono veramente in grado di pensare l'antagonismo: in ultima istanza entrambi riducono l'antagonismo a una caratteristica della realtà (sociale o psichica), incapace di articolarsi in una dinamica costitutiva della realtà stessa, nell'impossibilità attorno alla quale la realtà si viene costituendo; il solo pensiero in grado di concepire l'antagonismo è a loro posteriore e ha origine nella logica differenziale dello «strutturalismo».

L'interpretazione marxiana della dialettica di Hegel come una formulazione idealistica della logica del dominio capitalista non va fino in fondo: ciò che il processo dialettico hegeliano dispiega è l'espressione (mistificata) della *mistificazione* immanente alla circolazione del capitale, o, in termini lacaniani, della sua fantasia «oggettivamente-sociale». Per metterla in termini un po' ingenui, per Marx il capitale non è «veramente» un soggetto-sostanza che si riproduce ponendo i propri presupposti ecc.; ciò che questa fantasia hegeliana della riproduzione autogenerativa del capitale cancella è lo sfruttamento dei lavoratori; e cioè come il cerchio dell'autoriproduzione del capitale tragga la propria energia dalla fonte esterna (o, piuttosto, «es-tima») del valore, come esso sia il parassita dei lavoratori. E allora perché non passare direttamente alla descrizione dello sfruttamento dei lavoratori, perché perdere tempo con le fantasie che sostengono il funzionamento del capitale? Per Marx è cruciale includere nell'analisi del capitale questo livello intermedio di «fantasia oggettiva», che non è né il modo in cui i soggetti fanno esperienza del capitalismo (essi sono bravi nominalisti empirici, ignari dei «capricci teologici» del capitale), né il «reale stato delle cose» (lo sfruttamento dei lavoratori da parte del capitale). Ma la vera questione è la seguente: come pensare l'hegeliana circolazione

del capitale unitamente alla sua causa decentrata, la forza-lavoro; e cioè come pensare la causalità di un soggetto produttivo esterno alla circolazione del capitale senza far ricorso alla positività aristotelica del potenziale produttivo dei lavoratori? Per Marx il punto di partenza è proprio questa positività, la forza produttiva del lavoro umano, che egli assume come orizzonte insuperabile rifiutando la logica del processo dialettico che (come afferma Hegel) procede «dal nulla, attraverso il nulla, al nulla».

In breve, il capitale è denaro non più come mera sostanza di ricchezza, come sua incarnazione universale, ma come valore che, attraverso la circolazione, genera più valore, valore che media o pone sé stesso, ponendo retroattivamente i propri presupposti. In primo luogo, il denaro appare come un mezzo per lo scambio delle merci: al posto di un infinito baratto, c'è lo scambio delle merci prodotte con il loro l'equivalente universale, che in seguito può essere scambiato con qualsiasi merce di cui si ha bisogno. Una volta che la circolazione del capitale è messa in moto, il rapporto si inverte, il mezzo si trasforma in un fine-in-sé-stesso, il passaggio attraverso il dominio «materiale» dei valori d'uso (la produzione di merci che soddisfano i bisogni particolari degli individui) è posto come un semplice momento dell'automovimento del capitale. Di qui in poi il vero scopo del processo non è più la soddisfazione dei bisogni degli individui, ma la pura appropriazione di denaro, l'infinita ripetizione della circolazione in quanto tale. Questo arcano movimento circolare autoponente equivale quindi al dogma cardinale del cristianesimo: l'identità di Dio Padre e di suo Figlio, l'immacolata concezione in cui il Padre genera direttamente (senza il concorso femminile) il suo unico Figlio e quindi forma ciò che è senza dubbio la definitiva famiglia monoparentale.

Il capitale è allora l'autentico Soggetto o Sostanza? Sì e no: per Marx questo movimento circolare e autogenerativo è, per dirlo in termini freudiani, proprio la «fantasia inconscia» del capitalismo che parassitizza il proletariato come «pura soggettività senza sostanza»; per tale ragione la danza speculativa e autogenerativa del capitale ha un limite, e crea le condizioni del proprio crollo. Quest'idea ci consente di risolvere il problema interpretativo fondamentale del passo citato più sopra: come dobbiamo interpretare le prime tre parole, «*ma di fatto*»? Ovviamente, esse implicano che questo «fatto» debba essere asserito contro una qualche falsa apparenza o esperienza: l'ordinario pregiudizio secondo cui lo scopo ultimo della circolazione del capitale sia ancora la soddisfazione dei bisogni umani, che il capitale sia il mezzo più efficace per raggiungere questo scopo. Tuttavia, questo «fatto» *non* è la realtà del capitalismo: nella realtà, il capitale non genera sé stesso, ma estrae il plusvalore dei lavoratori. Occorre dunque aggiungere un terzo livello alla semplice opposizione

tra l'esperienza soggettiva (del capitale come mezzo per soddisfare i bisogni delle persone) e la realtà sociale oggettiva (dello sfruttamento), e cioè la «decezione oggettiva», la dissimulata fantasia «inconscia» (del misterioso movimento circolare e autogenerativo del capitale), che costituisce la *verità*, il *fatto* (sebbene non la *realtà*) del processo capitalistico. Di nuovo, per citare Lacan, la verità ha la struttura della finzione: il solo modo di formulare la verità del capitale è riferirsi alla finzione del suo «immacolato» movimento autogenerativo. Questa intuizione ci permette di individuare la debolezza del tentativo di appropriazione «decostruzionista» dell'analisi marxiana del capitalismo, cui abbiamo fatto cenno: malgrado sottolinei l'infinito processo di differimento che caratterizza questo movimento, come anche la sua fondamentale inconcludenza, il suo auto-ostruzionismo, questa rinarrazione «decostruzionista» descrive ancora la *fantasia* del capitale, descrive ciò che gli individui credono, sebbene non se ne rendano conto.

Tutto questo dimostra che il nostro compito più urgente è quello di *ripetere* la «critica dell'economia politica» di Marx, ma senza cedere alla tentazione della moltitudine di ideologie della società «postindustriale». La svolta fondamentale riguarda lo status della proprietà privata: l'elemento decisivo del potere e del controllo non è costituito dall'ultimo anello nella catena di investimento, l'azienda o l'individuo che «possiede davvero» i mezzi di produzione. Il capitalista ideale oggi opera in modo interamente diverso: investe denaro preso in prestito, non «possiede realmente» qualcosa, magari è pure indebitato, e tuttavia ha il pieno controllo della situazione. Una corporation è di proprietà di un'altra corporation, che a sua volta prende in prestito il denaro dalle banche, le quali possono in ultima istanza manipolare i risparmi della gente comune come noi. Con Bill Gates il concetto di «proprietà privata dei mezzi di produzione» perde di significato, o quantomeno il suo significato tradizionale.

È facile non cogliere l'ironia insita nel fatto che Marx dovette rivolgersi a Hegel per formulare la logica del capitale (la svolta cruciale nell'opera di Marx avvenne alla metà degli anni Cinquanta del diciannovesimo secolo, quando, dopo il fallimento delle rivoluzioni del 1848, iniziò a rileggere la *Logica* di Hegel): ciò non significa forse che Hegel era incapace di riconoscere, non una qualche realtà post-hegeliana, ma l'aspetto propriamente *hegeliano* dell'economia capitalista? Paradossalmente, Hegel non è stato sufficientemente *idealista*, giacché non ha saputo riconoscere il contenuto *speculativo* dell'economia capitalistica, la dinamica del capitale finanziario come nozione puramente virtuale incarnata da «persone reali». Non vale lo stesso nel caso dell'arte moderna? Robert Pippin è un sostenitore della tesi hegeliana della «fine dell'arte», ma

con una riserva: non si riferisce all'arte in quanto tale, ma unicamente all'arte rappresentativa, l'arte che riposa su un sostanziale concetto pre-soggettivo di «realità» che essa dovrebbe riflettere, rap-presentare attraverso il medium della materia sensibile:

*L'arte rappresentativa non può esprimere adeguatamente la piena soggettività dell'esperienza, lo status interamente auto-normativo, auto-ordinatore delle norme che costituiscono una tale soggettività, e, quindi, non può esprimere adeguatamente chi noi siamo (ora). Solo la filosofia può «sanare» questa ferita autoinflitta e fornire l'espressione adeguata al carattere autodeterminante dell'esperienza. («Solo la filosofia», secondo l'interpretazione ufficiale di Hegel. Qui sto cercando di suggerire che non c'è alcuna ragione per escludere che una forma d'arte, in quanto astrazione, possa esprimere tutto questo in modo non discorsivo).*¹⁸

È così che Pippin interpreta – in modo consapevolmente anacronistico, col senno di poi di chi è nato due secoli dopo – la profezia di Hegel, contenuta nelle *Lezioni di estetica*, seconda la quale l'arte post-romantica metterà in atto l'«arte che va oltre se stessa, ma pur sempre entro il proprio ambito e nella forma stessa dell'arte»:¹⁹ l'arte trascende sé stessa come arte rappresentativa, oltrepassa la sfera rappresentativa. Ciò che Hegel non poteva comprendere (nella misura in cui il suo pensiero era, come ogni pensiero, «il proprio tempo appreso con il pensiero») è la possibilità teorica di un'arte che superi *in sé, come arte*, il medium della rappresentazione, traducendosi quindi in una forma adeguata alla totale riflessivizzazione (mediazione soggettiva) della vita concettualizzata nel suo Idealismo assoluto.²⁰

L'interesse del discorso di Pippin risiede nel suo rifiuto della seguente, classica, narrazione: con Hegel la metafisica occidentale raggiunge il suo apogeo nella figura del Sapere assoluto, la vera infinità della totale mediazione concettuale di tutta la realtà; nulla può più resistere al potere del pensiero speculativo; Dio stesso è, come scrive Hegel con un'implicita quanto insuperabile e pungente ironia, «un'interessante rappresentazione» (ossia una mera rappresentazione, *Vorstellung*, la cui verità riposa nel suo contenuto teorico). Tuttavia, la filosofia post-hegeliana, in tutte le sue varietà, costituisce una reazione a questa totalità dell'assoluta automediazione concettuale, a questo onnipotente Spirito che ingloba ogni cosa. La finitudine (sia la finitudine umana in quanto tale, la separazione dell'uomo da Dio, sia la finitudine della vita sensibile e della produzione materiale) è pienamente riaffermata, il che significa, tra le altre cose, che l'arte riconquista i suoi diritti contro la filosofia. Un primo passo in questa direzione era già stato segnato da Schelling nel *Sistema dell'idealismo trascendentale*, collocando l'arte al di sopra della filosofia, come sintesi somma di Spirito e Natura, di Soggetto e Oggetto, di pensiero e sensibilità: la filosofia è appannaggio del soggetto pensante opposto alla natura, alla realtà sensibile; l'equilibrio armonico delle due parti può istituirsi solo in un'opera d'arte.

Quando tuttavia Pippin immagina una nuova possibilità per l'arte dopo Hegel, non fonda questa possibilità in una limitazione della Ragione, della mediazione riflessiva: per lui la rottura modernista (l'arte astratta) non ha nulla a che vedere con la riaffermazione dell'insuperabile orizzonte della finitudine. Pippin rimane fedele a Hegel: non c'è alcuna Verità trascendente dalla quale noi, in quanto esseri umani finiti, rimaniamo per sempre esclusi, nessuna Realtà Infinita che l'arte non può adeguatamente rappresentare o Divinità troppo sublime per essere colta dalla nostra mente finita. In altre parole, questa riabilitazione dell'arte da parte di Pippin non implica affatto che l'Assoluto non possa essere appreso direttamente dal pensiero, che vi si possa solo accennare, che lo si possa solo evocare come una imperscrutabile X, nelle metafore artistiche; Pippin non è qui il fautore di una spiritualità irrazionale, troppo sottile per lasciarsi prendere nella maglie delle crude categorie analitiche della Ragione umana, di una spiritualità che può unicamente essere avvertita nella forma di un'intuizione artistica. L'arte modernista è completamente riflessiva, in contrasto con l'arte tradizionale, che presupponeva l'accettazione non riflessa di un qualche medium o realtà sostanziale; essa è riflessiva nel senso radicale di mettere in discussione il suo stesso medium. Ecco cosa significa «astrazione»: mettere in discussione riflessivamente il medium stesso della rappresentazione artistica, cosicché questo medium perde la sua naturale trasparenza. La realtà non è semplicemente «là fuori», riflessa o imitata dall'arte; essa è qualcosa di costruito, di contingente, di storicamente condizionato. In ciò consiste la grande eredità dell'Idealismo tedesco, che

ha distrutto l'immagine classica del rapporto sensibile-intelligibile. Il sensibile non può più essere inteso come rappresentazione opaca del mondo che la ragione deve rendere trasparente o adeguatamente rappresentare, né può essere più inteso come impressione vivida, «vivace», che guida il lavoro di astrazione e generalizzazione dell'intelletto [...] Il contenuto del sensibile, dopo Kant, deve essere compreso come l'oggetto materiale dell'attivo processo di sintesi dell'intelletto [...] I dati sensoriali diventano rappresentativi come risultato di questo lavoro dell'intelletto; considerati separatamente da quest'attività di formazione, di concettualizzazione, essi non sono altro che mera materia, materialità pre-intelligibile.²¹

La conseguenza di questo discorso sul terreno delle arti visive è che «le rappresentazioni pittoriche e in generale sensibili non possono essere comprese a partire da un modello mimetico in cui l'oggetto stesso viene colto attraverso la sua l'immagine (o sensazione)»:²²

«Astrazione», in questo senso hegeliano, non significa astrazione da «tutto ciò che non è inerente all'arte in quanto tale», bensì astrazione dalla dipendenza dall'immediatezza sensibile, e quindi, in una sorta di traduzione modernista della normatività kantiana, autolegalità [...] I dipinti di Pollock e Rothko non esibiscono gocce di vernice, campi di colore e tele piatte. Essi tematizzano e quindi conferiscono autocoscienza a componenti del significato sensibile che tradizionalmente noi non vedremmo né intenderemmo come tali, trattandoli come dati. In altre parole, essi traducono la materialità di questi componenti nel loro significato concettuale; questa materialità è accennata, citata o menzionata, ma è anche utilizzata, essa occupa uno

spazio su una tela. E ciò può avere senso solo se il carattere di «risultato» perfino dell'apprensione sensibile [...] è ormai parte integrante delle abitudini mentali dell'autocomprensione moderna, anche se non figura come tale.²³

Ecco perché non possiamo che essere d'accordo con Pippin quando approva il rifiuto, da parte di Michael Fried, delle categorie di modernismo e postmodernismo quali «stadi» consecutivi dello sviluppo storico; «postmodernismo» è piuttosto il nome di un regresso, di una rimozione delle conseguenze della rottura modernista:

Nel modernismo non c'è stato alcun fallimento, nulla che si sia esaurito con la fine dell'espressionismo astratto. C'è stato (e c'è ancora) piuttosto l'incapacità riconoscere e integrare l'autocomprensione riflessa in quest'arte (la medesima incapacità di riconoscere il modernismo, o lo stesso genere di attacchi insignificanti, in ciò che chiamiamo postmodernismo). Quello che è venuto dopo – il minimalismo, il «letteralismo», la op e pop art, il postmodernismo – deve essere considerato evasione e repressione piuttosto che reale alternativa.²⁴

O, per metterla nei termini di Badiou, *non c'è alcun Evento postmoderno*: il postmodernismo non è un Evento vero e proprio, ma una formazione essenzialmente *reattiva*, un modo di tradire la rottura modernista, di reintegrare le sue conquiste nel campo dominante. L'apparente «radicalità» di alcune tendenze postmoderne non deve trarci in inganno: questa – spesso spettacolare – «radicalità» è messa in atto per affascinarci con il suo richiamo ingannevole, e quindi per renderci ciechi di fronte alla fondamentale *assenza di pensiero vero e proprio*. Basti ricordare le recenti tendenze nell'ambito delle arti visive: il tempo delle semplici statue o dei dipinti incorniciati è finito da un pezzo; ciò che ora vediamo sono cornici prive di dipinti, mucche morte e relativi escrementi, riprese dall'interno del corpo umano (gastroscopie e colonscopie), per non parlare dell'inclusione di odori nelle mostre d'arte, e così via. Qui, di nuovo, come nel campo della sessualità, la perversione non è più rivoluzionaria: gli eccessi scioccanti fanno parte del sistema stesso, sono ciò di cui il sistema si nutre per potersi riprodurre. Ecco dunque la possibile definizione dell'arte postmoderna in contrapposizione all'arte moderna: nel postmodernismo l'eccesso trasgressivo perde il suo potere scioccante ed è pienamente integrato nelle dinamiche del mercato dell'arte.

Questo bizzarro spazio postmoderno, in cui gli eccessi perdono il loro potenziale sovversivo, ci permette di affrontare un ulteriore punto critico: la distinzione tra la lotta di classe in ambito propriamente moderno e capitalista e le tradizionali gerarchie di casta e feudali. Dal momento che il referente concreto del concetto hegeliano di dominio era lotta tra servo e padrone, ciò che Hegel non poteva ravvisare è il tipo di rapporto di dominazione che si instaura in una situazione post-rivoluzionaria (ci riferiamo qui alla rivoluzione «borghese» che si sbarazza dei privilegi tradizionali) in cui tutti gli individui si riconoscono vicendevolmente come soggetti liberi e autonomi. Questo «prodigioso livellamento sociale» di una democrazia moderna

certo non esclude l'emergere di profonde distinzioni tra ricchi e poveri, perfino nei paesi socialisti. Né deve essere in alcun modo inteso come la fine delle classi nel loro senso economico: in queste società ci sono pur sempre operai e manager, profitto e sfruttamento, gli eserciti di riserva dei disoccupati, e così via. Ma la nuova uguaglianza culturale [...] è infusa di un profondo odio per la gerarchia e i privilegi speciali e di un appassionato risentimento verso le distinzioni di casta e l'egemonia culturale ereditaria. È permesso essere ricchi, purché l'uomo ricco sia volgare come tutti gli altri.²⁵

Una situazione che, potremmo aggiungere, apre la possibilità imprevista di una riappropriazione genuinamente proletaria della «cultura alta».

Tutti questi esempi del limite storico del pensiero di Hegel sembrano essi stessi richiedere un'analisi hegeliana: i lavoratori ridotti ad appendici delle macchine; la realtà dominata dall'automovimento virtuale/ideale della circolazione del capitale; un ordine sociale gerarchico che persiste nella forma stessa della «plebeizzazione»; rovesciamenti paradossali che sembrano dare corpo alle contorsioni della più sofisticata dialettica. Quale tipo di «riconciliazione» possiamo allora immaginare in queste nuove condizioni? A proposito della «riconciliazione» hegeliana in uno Stato moderno post-rivoluzionario, Jameson delinea una versione superiore, «allargata», della stessa, una versione appropriata all'epoca del capitalismo globale: il progetto di un'«epoca umana», caratterizzata dalla «produzione-per-noi» (la fine delle classi) e dall'ecologia.²⁶ L'interpretazione di Jameson è che, lungi dal rappresentare la «fine della storia», la riconciliazione proposta nella *Fenomenologia* (alla fine del capitolo sullo Spirito) costituisca in realtà una sintesi temporanea e fragile: Hegel stesso era conscio delle minacce cui si esponeva questo tipo di riconciliazione, come risulta chiaramente dallo sgomento suscitato in lui dalla rivoluzione del 1830 e dai segnali della nascente democrazia universale (pensiamo al suo furioso ripudio dell'Electoral Reform Bill britannico, il primo passo verso le elezioni a suffragio universale). Non sarebbe allora coerente, considerate le contraddizioni del sistema capitalistico del diciannovesimo secolo che hanno fatto esplodere questa fragile sintesi, che un rinnovato approccio hegeliano, fedele all'idea di universalità concreta, di diritti universali per tutti, «richiami nella sua stessa struttura i più vasti sviluppi della storia posteriore»²⁷ appellandosi a un nuovo progetto di riconciliazione? Una tale mossa è tuttavia illegittima: non tiene conto in modo sufficientemente radicale del fatto che il paradosso del porre retroattivamente i presupposti vale anche per il futuro.

Ecco perché Hegel aveva ragione di insistere sulla tesi che la nottola di Minerva prende il volo solo al crepuscolo. Ed è per questo che il progetto comunista del ventesimo secolo era un progetto utopistico, esattamente nella misura in cui non era abbastanza radicale, e cioè nella misura in cui sopravviveva in esso la fondamentale spinta

capitalista della produttività sfrenata, anche se privata delle sue concrete e contraddittorie condizioni di esistenza. L'inadeguatezza di Heidegger, di Adorno e Horkheimer ecc., è testimoniata dal loro abbandono della concreta analisi sociale del capitalismo: quando criticano o cercano di superare Marx, essi in un certo senso ripetono il suo errore; similmente a Marx essi considerano in ultima istanza la produttività senza freni come indipendente dalla concreta formazione sociale capitalista. Capitalismo e comunismo non sono due terreni separati di realizzazione storica della «ragione strumentale»; la ragione strumentale in quanto tale è capitalista, si fonda su rapporti capitalistici; e il fallimento del «socialismo reale» va imputato in definitiva al fatto di essersi costituito come una sottospecie del capitalismo, un tentativo ideologico di «salvare capra e cavoli», di uscire dal capitalismo preservando il suo ingrediente chiave. L'idea marxiana della società comunista è essa stessa una fantasia immanente al capitalismo, uno scenario fantasmatico in cui vengono risolti gli antagonismi capitalistici che lo stesso Marx ha così abilmente descritto. In altre parole, la nostra scommessa è che, se anche ci liberassimo dell'idea teleologica di comunismo (la società della produttività interamente liberata) come criterio implicito secondo il quale Marx misura l'alienazione della società esistente, il grosso della sua «critica dell'economia politica», le sue intuizioni sul circolo vizioso autopropulsivo della (ri)produzione capitalistica, sopravviverebbe comunque.

Il compito della filosofia contemporanea è quindi duplice: da un lato, ripetere la «critica dell'economia politica» marxiana accantonando però l'idea utopistica-ideologica di comunismo quale suo criterio intrinseco; dall'altro, immaginare di sottrarsi realmente all'orizzonte capitalistico senza cadere però nella trappola costituita da un regresso all'idea interamente premoderna di una società equilibrata e (auto)regolata (la tentazione «precartesiana» alla quale soccombe gran parte dell'ecologia contemporanea). Se si vuole portare a termine questo compito è di cruciale importanza ritornare a Hegel, sgombrando in primo luogo il terreno da tutti i classici temi anti-hegeliani, in particolare da quello relativo al vorace narcisismo di Hegel, dalla critica secondo la quale l'Idea hegeliana ingloba o interiorizza l'intera realtà. Invece di tentare di scardinare o superare questo «narcisismo» dall'esterno, sottolineando la «preponderanza dell'oggettivo» (o il fatto che «l'Intero è il non-vero», e qualsiasi altro simile argomento adorniano contro l'idealismo «identitario»), dobbiamo piuttosto problematizzare questa immagine di Hegel ponendo una semplice domanda: *quale* Hegel è qui il nostro punto di riferimento? Tanto Lukács quanto Adorno non si riferiscono forse al (fra)intendimento «idealista-soggettivista» di Hegel, alla classica

visione dell'«idealista assoluto» che pone lo Spirito come il vero attore della storia, il suo Soggetto-Sostanza? All'interno di questa cornice, il Capitale può effettivamente apparire come una nuova incarnazione dello Spirito hegeliano, un mostro astratto che muove e media sé stesso, un parassita dell'attività degli individui reali ed effettivi. È per questo che anche Lukács resta fin troppo idealista quando propone di sostituire semplicemente lo Spirito hegeliano con il proletariato come Soggetto-Oggetto della Storia: Lukács qui non è veramente hegeliano, ma un idealista pre-hegeliano.

Se, tuttavia, problematizziamo questa figura, appare un altro Hegel, un Hegel più «materialista», per il quale la riconciliazione tra soggetto e sostanza non implica che il soggetto «inglobi» la sua sostanza, interiorizzandola come proprio momento subordinato. La riconciliazione equivale piuttosto a una ben più modesta sovrapposizione o raddoppiamento delle due separazioni: il soggetto deve riconoscere nella propria alienazione dalla sostanza la separazione della sostanza da sé stessa. Questa sovrapposizione è ciò che manca nella logica feuerbachiana-marxiana della disalienazione, in cui il soggetto supera la propria alienazione riconoscendosi come l'agente attivo che ha posto ciò che gli appare come il suo presupposto sostanziale. Nella «riconciliazione» hegeliana tra soggetto e sostanza non c'è alcun Soggetto assoluto che, in totale autotrasparenza, si appropria di o interiorizza ogni contenuto oggettivo sostanziale. Ma «riconciliazione» non significa nemmeno (come invece accade nell'Idealismo tedesco da Hölderlin a Schelling) che il soggetto debba rinunciare all'*hybris* di considerare sé stesso come perno del mondo e accettare il suo costitutivo «decentramento», la sua dipendenza da un qualche abissale e primordiale Assoluto al di là o al di sotto della divisione soggetto/oggetto, e, come tale, anche al di là della comprensione concettuale soggettiva. Il soggetto non è la propria origine: Hegel respinge fermamente la nozione fichtiana dell'Io assoluto che pone sé stesso coincidendo con la pura attività di questo movimento autoponente. Ma il soggetto non è nemmeno un'appendice secondaria e accidentale, un'escrescenza di una qualche realtà sostanziale presoggettiva: non c'è alcun Essere sostanziale al quale il soggetto possa tornare, non c'è alcun Ordine dell'Essere organico e onnicomprensivo in cui il soggetto possa trovare la sua adeguata collocazione. «Riconciliazione» tra soggetto e sostanza significa accettare questa radicale assenza di qualsiasi punto fondazionale fermo: il soggetto non è la propria origine, viene come secondo, dipende dai suoi presupposti sostanziali; e nemmeno questi presupposti hanno una consistenza sostanziale propria, in quanto essi sono sempre posti retroattivamente.

L'implicazione di questo discorso è che anche il comunismo non

deve più essere concepito come la (ri)appropriazione soggettiva del contenuto sostanziale alienato; tutte le versioni della riconciliazione caratterizzate dal motivo «il soggetto ingloba la sostanza» devono essere parimenti respinte. Così, di nuovo, la «riconciliazione» indica la piena accettazione dell'abisso del processo de-sostanzializzato come unica realtà esistente: il soggetto non presenta alcuna effettualità sostanziale, viene come secondo, emerge solo attraverso il processo di separazione, di superamento dei propri presupposti, e anche questi presupposti sono solo un effetto retroattivo del processo finalizzato al loro superamento. Il risultato è quindi che c'è, ai due estremi del processo, un fallimento o una negatività inscritta nel cuore stesso dell'ente di cui ci occupiamo. Se lo status del soggetto è interamente «processuale», questo significa che esso emerge attraverso il fallimento della sua piena attualizzazione. Ecco quale può allora essere un'ulteriore definizione formale del soggetto: un soggetto tenta di articolare («esprimere») sé stesso in una catena significativa, questa articolazione fallisce, e in/attraverso questo fallimento il soggetto emerge: il soggetto è il fallimento della sua rappresentazione significativa. Per tale ragione Lacan scrive il soggetto del significante come \$, come «barrato». In una lettera d'amore, il fatto che lo scrivente non riesca a formulare la sua dichiarazione in modo chiaro ed efficace, le sue esitazioni, lo stile frammentario della lettera, e così via, possono in sé essere la prova (forse la sola prova necessaria e affidabile) che l'amore professato è autentico; qui l'incapacità di esprimere il messaggio in maniera appropriata è il segno della sua autenticità. Se il messaggio fosse espresso senza intoppi, susciterebbe il sospetto di derivare da un approccio ben pianificato, o che colui scrive ama sé stesso, l'eleganza della propria scrittura, più dell'oggetto del suo amore, che la lettera sia in realtà un pretesto per dedicarsi all'attività narcisisticamente appagante della scrittura.

E lo stesso vale nel caso della sostanza: la sostanza non è solo già sempre persa, essa viene all'esistenza solo attraverso la sua perdita, come un secondario ritorno-a-sé; il che significa che la sostanza è già sempre soggettivizzata. Nella «riconciliazione» tra soggetto e sostanza, entrambi i poli perdono quindi la loro solida identità. Prendiamo il caso dell'ecologia: una politica emancipativa radicale non deve mirare né al dominio completo sulla natura, né all'umile accettazione da parte dell'umanità della supremazia di Madre Natura. Piuttosto, la natura deve essere presentata in tutta la sua catastrofica contingenza e indeterminatezza, e l'agire umano deve essere assunto nella totale imprevedibilità delle sue conseguenze. Visto da questa prospettiva dell'«altro Hegel», l'atto rivoluzionario non implica più il soggetto-sostanza lukácsiano, quell'agente che sa cosa sta facendo mentre lo fa.

Ovviamente Hegel è del tutto conscio del fatto che il nostro pensiero

vuole «saltare oltre il proprio tempo» e progettare un futuro; egli ritiene tuttavia che una tale tendenza sia per definizione «ideologica», fallace: il suo intervento nell'Essere genera qualcosa di inatteso, di completamente dissimile dall'effetto che si voleva produrre. In ciò riposa la lezione della Rivoluzione francese: il puro concetto dell'uguaglianza e della libertà universali, imponendosi sull'Essere sociale, ha generato il Terrore. Il contro-argomento di Marx è che la sua teoria rivoluzionaria non è una proiezione utopica nel futuro: non fa che estrapolare tendenze e possibilità dagli antagonismi del presente. L'errore di Hegel è insito nel presupposto di base che si possa comprendere razionalmente il Presente come una Totalità: ciò non è possibile perché il nostro Presente storico è in sé scisso, attraversato da antagonismi, incompleto. Il solo modo di comprenderlo concretamente come totalità razionale è dal punto di vista dell'agente rivoluzionario che vuole risolvere questi antagonismi. Gli antagonismi del Presente non sono «leggibili» nei loro propri termini; essi sono come le tracce benjaminiane leggibili solo a partire dal futuro. Tuttavia, ciò che Hegel respinge è proprio questa totalizzazione-dal-futuro: la sola totalità che sia per noi accessibile è la totalità imperfetta del presente. In tale prospettiva, il compito del Pensiero è di «riconoscere il Cuore nella Croce del presente», di comprendere come *la Totalità del Presente sia completa nella sua stessa incompletezza*, come questa Totalità sia sostenuta proprio da quelle caratteristiche che appaiono come ostacoli o errori fatali.

Da parte nostra, occorre che ci lasciamo alle spalle la tradizionale lettura «soggettivista» della «riconciliazione» hegeliana, la cui istanza più chiara è espressa in *Storia e coscienza di classe* di Lukács,²⁸ ma che è anche sottesa ai riferimenti di Marx a Hegel. Secondo questa lettura, nella riconciliazione il soggetto riconosce sé stesso nella sostanza alienata (contenuto sostanziale), cioè riconosce in essa il prodotto reificato del proprio lavoro, e quindi se ne riappropria, trasformandolo nel medium trasparente della propria autoespressione. L'elemento chiave di questa dinamica è che il soggetto, l'agente della riappropriazione, è una singolarità (malgrado sia concepito come un soggetto collettivo); ciò che quindi scompare è la dimensione del «grande Altro» lacaniano, l'ordine simbolico minimamente «oggettivizzato», l'autotrascendenza minimale che sostiene la dimensione dell'intersoggettività: l'intersoggettività non può mai essere dissolta dall'interazione diretta tra individui.

È per questo che occorre respingere non solo la notoriamente insulsa sostituzione «materialista-dialettica» dell'«idea» con la «materia» assoluta (cosicché la dialettica sarebbe ridotta a un insieme di «leggi» di movimento della materia), ma anche il più raffinato «rovesciamento materialista di Hegel» operato da Lukács, la

sostituzione del soggetto-oggetto «idealista» (l'Idea assoluta) con il proletariato quale «reale» soggetto-oggetto storico. Il «rovesciamento» di Lukács implica infatti una separazione formale, e quindi non hegeliana, del metodo dialettico dal materiale al quale esso viene applicato: Hegel ha descritto correttamente il processo dell'alienazione del soggetto e della sua riappropriazione del sostanziale contenuto «feticizzato» o reificato; egli semplicemente non ha saputo riconoscere che quello che descriveva come l'automovimento dell'Idea era in realtà una legge immanente dello sviluppo storico che sarebbe culminata nell'emergere della soggettività senza sostanza del proletariato e nella sua riappropriazione della sostanza alienata mediante un atto rivoluzionario. La ragione per cui dovremmo respingere questo «rovesciamento materialista» è che esso rimane fin troppo idealista: confinando l'idealismo di Hegel nel «soggetto» del processo (l'«Idea assoluta»), esso non riesce a ravvisare l'«idealismo» soggettivista intrinseco nella matrice stessa del processo dialettico (il soggetto autoalienato che si riappropria del suo contenuto sostanziale «reificato», ponendo sé stesso come l'assoluto soggetto-oggetto).

Ci sono due vie d'uscita da questo «idealismo»: rigettare la dialettica di Hegel come tale, liquidare l'idea di «mediazione» soggettiva di ogni contenuto sostanziale come irriducibilmente «idealista», sostituendola con una matrice radicalmente differente (Althusser: la (sur)determinazione strutturale; Deleuze: differenza e ripetizione; Derrida: *différance*; Adorno: la dialettica negativa e il «primato dell'oggettivo»); oppure rigettare questa lettura di Hegel (incentrata sull'idea di «riconciliazione» come appropriazione soggettiva del contenuto sostanziale alienato) in quanto «idealista», in quanto fraintende e rimane cieca di fronte al vero nucleo rivoluzionario della dialettica hegeliana. Questa è la nostra posizione: l'Hegel del Soggetto assoluto che ingloba ogni contenuto oggettivo è una fantasia retroattiva dei suoi critici, a cominciare dalla svolta dell'ultimo Schelling verso la «filosofia positiva». Troviamo questa «positività» anche nel giovane Marx, nella forma della riaffermazione aristotelica di forze o potenzialità positive dell'Essere che preesistono alla mediazione logica o teorica. Dobbiamo dunque contestare l'immagine stessa dell'idealista assoluto presupposta dai critici di Hegel: essi attaccano l'Hegel sbagliato, una sua figurazione fittizia. Cos'è che questi critici non riescono a pensare? La pura processualità del soggetto che emerge come «il proprio risultato». Ragion per cui i discorsi sull'«autoalienazione» del soggetto sono ingannevoli, in quanto presuppongono che il soggetto in qualche maniera preceda la propria alienazione. Ciò che queste letture non colgono è il modo in cui il soggetto emerge attraverso l'«autoalienazione» della sostanza, *non* di sé stesso. Occorre allora respingere la celebrazione da parte del

giovane Marx dei poteri e delle potenzialità produttive del soggetto, della sua natura essenziale: qui Marx è segretamente aristotelico, in quanto presuppone un soggetto «sostanziale» che preesisterebbe al dispiegamento storico di queste potenzialità: e cioè la sua mossa critica

rappresenta una specie di regressione a un essenzialismo aristotelico o naturalista, il quale, anziché completare il progetto hegeliano, prende in prestito la logica teleologica dalle stesse «nature» che abbandona. Ecco il punto fondamentale e controverso che dobbiamo difendere: il modello autogenerativo di Hegel non è derivato dai concetti aristotelici di crescita e maturazione naturale verso un qualche stato di prosperità.²⁹

Una delle classiche critiche rivolte da alcuni tardi sostenitori del «materialismo dialettico» al marxismo «soggettivista» del giovane Lukács, è che il primo presenta almeno un vantaggio fondamentale: dal momento che inserisce la storia umana nella cornice generale di un'onnicomprendiva «dialettica della natura», esso si adatta meglio del soggettivismo a comprendere la problematica ecologica. Ma è davvero così? Non è forse vero il contrario, ossia che la visione dialettico-materialistica con le sue «oggettive leggi di natura» giustifica uno spietato dominio tecnologico sulla natura? Se la (filosoficamente molto più raffinata) visione adorniana (espressa nella *Dialettica dell'illuminismo*) della natura come l'onnicomprendivo Altro dell'umanità, dal quale l'umanità è emersa e nei confronti della quale rimane per sempre indebitata, coglie chiaramente questo aspetto, essa non offre tuttavia nulla di più che il noto cliché della «critica della ragione strumentale»: non riesce a proporre un chiaro concetto filosofico di «natura» nei termini della sua priorità per l'uomo.

Possiamo vedere ora perché il progetto adorniano della «dialettica negativa», quale superamento della dialettica «positiva» di Hegel, non coglie il punto. La «dialettica negativa» vuole oltrepassare i confini del «principio di identità» che assoggetta o subordina ogni alterità alla mediazione concettuale. Nell'idealismo di Hegel la negatività, l'alterità e la differenza sono sì affermate, ma solo come momenti secondari e subordinati al loro opposto: il Soggetto assoluto che si riappropria di ogni alterità, che la «supera» come momento della propria automediazione. Adorno risponde a ciò con il suo «primato dell'oggettivo»: invece di appropriarsi di o interiorizzare ogni alterità, la dialettica deve rimanere aperta all'alterità, riconoscendo il primato dell'oggettivo sul soggettivo, della differenza sull'identità. Ma se l'immagine della dialettica di Hegel che questa critica presuppone fosse sbagliata? Se, nel suo nucleo più intimo, la dialettica di Hegel non fosse una macchina programmata per appropriarsi di ogni alterità al fine di mediarla, per superare ogni contingenza come subordinato momento ideale della necessità concettuale? Se la «riconciliazione» hegeliana implicasse già l'accettazione di un'irriducibile contingenza

nel cuore stesso della necessità teorica? Se essa comportasse, come suo momento culminante, l'abbandono all'oggettività nella sua alterità? In questo caso, sarebbe la «dialettica negativa» di Adorno, paradossalmente, a rimanere entro i confini del pensiero «identitario»: l'infinito e critico «lavoro del negativo» che non può mai compiersi, dal momento che presuppone l'Identità come suo punto di partenza e fondamento. In altre parole, Adorno non vede che ciò che sta cercando (una via d'uscita dai confini dell'Identità) è già all'opera nel cuore stesso della dialettica hegeliana, cosicché è proprio la sua critica a rimuovere il nucleo rivoluzionario del pensiero di Hegel, e a rinforzare retrospettivamente l'immagine della dialettica hegeliana come il mostro panlogistico dell'Idea Assoluta che tutto consuma.

Ciò significa che la posizione soggettiva definitiva che possiamo adottare è quella della frattura caratterizzante la negazione feticista? E che, in tal caso, non dovremmo fare altro che assumere la seguente posizione: «Nonostante io sappia benissimo che non c'è alcun grande Altro, che il grande Altro è solo la sedimentazione, la forma reificata, dei legami intersoggettivi, sono costretto ad agire come se il grande Altro fosse una forza esterna che governa tutti noi»? È qui che la fondamentale idea di Lacan secondo cui il grande Altro è «barrato», carente, perfino in-esistente, assume tutto il suo peso: il grande Altro non è il Fondamento sostanziale; esso è incoerente o carente, il suo stesso funzionamento dipende dai soggetti che, prendendo parte al processo simbolico, lo sostengono. Anziché l'immersione del soggetto nel suo Altro sostanziale o l'appropriazione di questo Altro da parte del soggetto, abbiamo dunque un'implicazione reciproca mediata dalla mancanza, dalla sovrapposizione di due mancanze: la mancanza costitutiva del soggetto e la mancanza del/nell'Altro stesso. È forse giunto il momento di leggere la celebre formula hegeliana «l'Assoluto va concepito non tanto come sostanza, bensì propriamente come soggetto» in modo più cauto e letterale: il punto non è che l'Assoluto non è sostanza, ma soggetto. Il vero punto è celato nel «non tanto ... bensì propriamente»; e cioè nell'interazione tra i due, che dischiude lo spazio della libertà: siamo liberi perché c'è una mancanza nell'Altro, perché la sostanza a partire dalla quale ci siamo sviluppati e sulla quale facciamo assegnamento è incoerente, barrata, mancata, marcata da un'impossibilità.

Ma quale orizzonte di libertà è dischiuso in questo modo? Occorre qui sollevare una domanda chiara e brutale, in tutta la sua ingenuità: se rifiutiamo la critica di Marx e sposiamo l'idea hegeliana della nottola di Minerva che prende il volo solo al tramonto – e cioè se accettiamo la tesi hegeliana secondo la quale la posizione di un agente in grado di identificare il proprio ruolo nel processo storico e di operare di conseguenza è intrinsecamente impossibile, dal momento

che una tale autoreferenzialità impedisce all'agente di fattorizzare l'impatto del suo intervento, l'effetto che questo atto stesso avrà sulla costellazione di cui fa parte – quali sono le conseguenze di questa posizione per l'atto, per gli interventi politici emancipativi? Significa questo che siamo condannati ad agire ciecamente, a compiere un cammino rischioso nell'ignoto, la cui meta finale ci sfugge completamente, interventi il cui significato possiamo stabilire solo retroattivamente, cosicché, al momento dell'atto, tutto ciò che possiamo fare è sperare che la storia mostri pietà (ci grazie) e premi il nostro intervento con almeno un briciolo di successo? E se, invece di considerare quest'impossibilità di fattorizzare le conseguenze delle nostre azioni come una limitazione della nostra libertà, considerassimo la stessa come il grado zero della nostra libertà?

La nozione di libertà come necessità conosciuta in quanto tale ha trovato la sua somma espressione nel pensiero di Spinoza. Non stupisce dunque che Spinoza abbia fornito anche la definizione più concisa dell'idea di un Dio personale: il solo vero Dio è la natura stessa, e cioè la sostanza come *causa sui*, come eterna strutturazione della legge di causalità. L'idea di un Dio personale che, come un vecchio saggio, se ne sta seduto da qualche parte lassù in cielo governando il mondo secondo il suo capriccio non è che la mistificata espressione positiva della nostra ignoranza; quando la nostra conoscenza dell'effettivo sistema della causalità naturale è limitata, noi, per così dire, riempiamo i buchi proiettando una Causa suprema su un sommo ente sconosciuto. Dal punto di vista hegeliano, Spinoza ha solo bisogno di essere preso più alla lettera di quanto egli stesso fosse disposto a fare: se infatti questa carenza o incompletezza del sistema causale non fosse solo epistemologica ma anche ontologica? Se non fosse solo la nostra conoscenza della realtà, ma la realtà stessa a essere incompleta? In questo caso, l'idea di un Dio personale non è forse anche un'indicazione (per quanto mistificata) dell'incompletezza ontologica della realtà stessa? Per metterla nei termini della classica distinzione hegeliana tra ciò che voglio o intendo dire e ciò che in realtà dico, quando nomino «Dio» voglio indicare l'assoluta Persona trascendente che governa la realtà, ma quello che dico veramente è che la realtà è ontologicamente incompleta, che è segnata da una fondamentale impossibilità o incoerenza.

In questo senso, Dostoevskij aveva ragione: è solo il Dio personale – nella misura in cui esso è il nome di un Altro desiderante/carente, di un divario nell'Altro – che dà la libertà: io non sono libero in quanto creatore e signore di tutta la realtà, quando nulla resiste al mio potere di appropriarmi di ogni contenuto eterogeneo; sono libero solo se la sostanza del mio essere non è costituita da un sistema causale, ma da un campo ontologicamente incompleto. Quest'incompletezza è (o,

piuttosto, può anche essere) segnalata da un opaco Dio desiderante, un Dio che è esso stesso segnato dall'imperfezione e dalla finitudine, cosicché quando lo incontriamo, ci troviamo di fronte all'enigma di «Cosa vuole?», un enigma che vale anche per Dio stesso (egli non sa cosa vuole).

Ma, di nuovo, cosa significa questo per la nostra capacità di agire, di intervenire nella storia? In francese ci sono due parole per «futuro», che non possono essere adeguatamente tradotte in inglese: *futur* e *avenir*. *Futur* è il futuro come prolungamento del presente, come piena attualizzazione delle tendenze già esistenti, mentre *avenir* punta nella direzione di una rottura radicale, di una discontinuità con il presente. *Avenir* è ciò che è «a venire», non solo ciò che sarà. Per esempio, nella contemporanea situazione apocalittica, l'orizzonte ultimo del «futuro» è ciò che Jean-Pierre Dupuy chiama il distopico «punto fisso», il grado zero del collasso ecologico, del caos economico e sociale globale, ecc. Anche se è posticipato indefinitamente, questo grado zero è l'«attrattore» virtuale verso cui la nostra realtà, abbandonata a sé stessa, tende. Il modo di combattere la catastrofe futura è mediante azioni che interrompano questa deriva verso il «punto fisso» distopico assumendo su di sé il rischio di far nascere qualche radicale Alterità «a venire». Possiamo qui vedere tutta l'ambiguità dello slogan «no future»: a un livello più profondo, esso non designa l'impossibilità del cambiamento, ma proprio ciò a cui dovremmo aspirare, ossia svincolarci dalla presa del «futuro» catastrofico e dischiudere così uno spazio per qualcosa di Nuovo «a venire».

Capitolo quinto

Paratassi: figure del processo dialettico

Il diffuso impiego del concetto di «intuizione intellettuale» nell'idealismo tedesco post-kantiano *non* è il sintomo di una regressione alla metafisica pre-critica (come sostengono i kantiani ortodossi). Per gli idealisti post-kantiani, l'«intuizione intellettuale» non equivale a una semplice ricezione intuitiva o visione della realtà noumenica: al contrario, essa designa sempre una facoltà *attiva*, produttiva e spontanea che, come tale, rimane saldamente ancorata al tema kantiano della sintesi attiva dell'immaginazione trascendentale (ragion per cui, coloro che entusiasticamente cercano di riabilitare questo concetto si riferiscono alle sezioni 76 e 77 della *Critica del giudizio*).¹ Allora, perché Kant respinge il concetto di intuizione intellettuale? Quale soglia non ha voluto attraversare?

Nel 1804, verso la fine della vita, Kant scrisse che i due cardini su cui si regge tutto il suo pensiero sono l'idealità dello spazio e del tempo e la realtà del concetto di libertà.² L'opposizione di Kant al senso comune è qui evidente: per il naturalismo del senso comune, spazio e tempo sono reali (gli oggetti e i processi reali «sono» nello spazio e nel tempo, i quali non costituiscono semplicemente l'orizzonte trascendentale della nostra esperienza del mondo), mentre la libertà è ideale (una forma dell'appercezione dell'Io cosciente, priva, probabilmente, di fondamento in una realtà che è costituita solo dalla materia). Per Kant, al contrario, sono lo spazio e il tempo a essere ideali (essi non sono proprietà delle cose in sé, ma forme della sensibilità imposte ai fenomeni dall'Io trascendentale), mentre la libertà è reale nel senso (perfino lacaniano) più radicale: la libertà è un «fatto di ragione» inesplicabile e «irrazionale», un *Reale* che confligge con la nostra nozione (fenomenica) di *realtà* spaziotemporale governata dalle leggi della natura. Per questa ragione la nostra esperienza della libertà è essenzialmente *traumatica*; ad affermarlo è lo stesso Kant, il quale tuttavia confonde il Reale inteso come l'impossibile che *accade* (quello che «Io non posso fare») con il Reale che è impossibile-che-accada (quello che «Io non posso mai realizzare pienamente»). Detto altrimenti, nell'etica kantiana, la vera tensione non deriva dal rapporto tra l'idea soggettiva di agire unicamente per il dovere e il fatto che, in realtà, il soggetto è mosso da una motivazione patologica segreta (psicoanalisi volgare); la vera

tensione è esattamente l'opposto: l'atto abissalmente libero è insopportabile, traumatico, perché, quando cerchiamo di compierlo (e di sostenerlo), lo esperiamo sempre come condizionato da una motivazione patologica. Qui si è tentati di fare riferimento al cruciale concetto kantiano di schema: un atto libero *non può essere schematizzato*, non può essere integrato nella nostra esperienza, senza che esso venga prima «patologizzato». Lo stesso Kant, di regola, confonde la vera tensione (la difficoltà di assumere e di sostenere un atto libero) con la tensione ordinaria che affligge l'agente, dal momento che egli non può mai essere sicuro di agire liberamente, piuttosto che sotto l'influsso di impulsi patologici reconditi. Dunque, per metterla in termini kierkegaardiani, l'autentico trauma non deriva dalla nostra mortalità, bensì, al contrario, dalla nostra immortalità: è facile rassegnarsi all'idea di essere appena un granello di polvere nell'universo infinito; ben più difficile è accettare il fatto che *siamo* effettivamente esseri immortali liberi che, in quanto tali, non possono sbarazzarsi del terribile fardello della propria libertà.

La radice del problema, come Henrich non ha mancato di notare, riposa nella impasse al cuore dell'edificio kantiano: Kant inizia con la nostra capacità cognitiva – il Sé, nelle sue tre determinazioni (unità, attività sintetica, vuotezza), è affetto dalle realtà noumeniche e, attraverso la sintesi attiva, organizza le impressioni in una realtà fenomenica; tuttavia, una volta giunti al risultato ontologico della critica della conoscenza (la distinzione tra realtà fenomenica e mondo noumenico delle Cose-in-sé), «non ci può essere ritorno al Sé. Non c'è interpretazione plausibile del Sé come appartenente a uno dei due mondi». ³ È qui che entra in gioco la ragione pratica: l'unica via di ritorno dall'ontologia al Sé conduce attraverso la libertà: la libertà congiunge i due mondi e fornisce l'unità o la coerenza dell'Io – per questo Kant ripeteva continuamente il motto: «subordinare ogni cosa alla libertà». ⁴ Tuttavia, a questo punto si verifica una frattura tra Kant e i suoi seguaci: per Kant, la libertà è un fatto di ragione «irrazionale», dato immediatamente e inesplicabilmente, come una sorta di cordone ombelicale che lega inspiegabilmente la nostra esperienza alla realtà noumenica ignota; essa non è dunque il Principio primo mediante il quale si possa sviluppare una nozione sistematica della realtà; mentre gli idealisti, da Fichte in poi, attraversano questo limite e si sforzano di elaborare un sistema della libertà. Gli idealisti modificano dunque lo status del limite: quello che per Kant è un limite a priori, cosicché l'idea stessa di «superamento» è *stricto sensu* priva di significato, si traduce per gli idealisti nel sintomo dell'incapacità del filosofo di portare fino in fondo il suo progetto, e trarre tutte le conseguenze dalla sua svolta. Per gli idealisti, Kant si era fermato a mezza strada, mentre, per Kant, i suoi seguaci idealisti fraintendevano

completamente il compito della filosofia critica ricadendo nella metafisica pre-critica o, peggio, in una *Schwärmerei* mistica.

Ci sono così due versioni principali di questo passaggio:⁵ (1) Kant afferma il limite della finitezza, lo schematismo trascendentale, l'accesso negativo al Noumenico (mediante il Sublime) come l'unico possibile e così via, mentre l'idealismo assoluto di Hegel chiude lo iato regredendo alla metafisica pre-critica; (2) Kant non porta fino in fondo la distruzione della metafisica, mantenendo ancora il riferimento alla Cosa-in-sé come entità esterna inaccessibile, e Hegel è semplicemente un Kant radicalizzato, che dall'accesso negativo all'Assoluto perviene all'Assoluto stesso come negatività. Oppure, se si pone la questione nei termini dello slittamento hegeliano dall'ostacolo epistemologico alla condizione ontologica positiva (la nostra imperfetta comprensione della cosa si traduce in un aspetto positivo della cosa stessa la quale è in sé incompleta, incoerente): non è Hegel a «ontologizzare» Kant, al contrario, è Kant che, concependo lo scarto in termini puramente epistemologici, continua a presupporre un regno noumenico esterno e pienamente costituito; dunque Hegel in realtà «de-ontologizza» Kant, introducendo una frattura nel tessuto stesso della realtà. In altre parole, la mossa di Hegel non consiste nel «superare» la divisione kantiana ma, piuttosto, nell'affermarla «in quanto tale», nel *rimuovere la necessità del suo «superamento»*, della successiva «riconciliazione» degli opposti; in altre parole, nel guadagnare – mediante uno slittamento di parallasse puramente formale – il punto di vista secondo il quale il modo in cui si pone la distinzione «in quanto tale» è già la «riconciliazione» cercata. Il limite di Kant non risiede nel fatto che egli rimanga entro i confini delle opposizioni finite, nella sua incapacità di raggiungere l'Infinito ma, al contrario, proprio nella sua ricerca di un dominio trascendente oltre il regno delle opposizioni finite: il problema non è tanto che Kant non riesca a raggiungere l'Infinito quanto che egli non si renda conto di *aver già conseguito quello che cerca*. Gérard Lebrun ha chiarito questo punto cruciale nella sua analisi della critica di Hegel alle antinomie kantiane.⁶

Un luogo comune tra i difensori di Kant sostiene che il pensiero di Hegel, malgrado appaia più audace (Hegel vede contraddizioni dappertutto), non fa che addomesticare o ammorbidire le antinomie kantiane. Kant è, così si dice (e così si racconta da Heidegger ai post-moderni), il primo filosofo che si confronta davvero con la finitezza del soggetto, non solo come fatto empirico ma anche come orizzonte ontologico del nostro essere. Questo lo ha condotto a concepire l'antinomia come nodo veramente insolubile, scandalo della ragione a cui è impossibile sfuggire, e in cui la ragione umana rimane impigliata a causa dalla sua stessa natura – lo scandalo di ciò che egli chiama anche «eutanasia della Ragione». Lo stallo qui è irriducibile, non esiste

mediazione tra gli opposti, nessuna sintesi più alta. Ne deriva così l'immagine contemporanea di un soggetto umano preso in un nodo costitutivo, segnato da una frattura o scissione ontologica a priori. Quanto a Hegel, sebbene possa sembrare che egli radicalizzi le antinomie concependole come «contraddizioni» e le universalizzi, ravvisandole dappertutto, in ogni concetto che usiamo, e, spingendosi oltre, le ontologizzi (mentre Kant fa discendere le antinomie dal nostro accostamento cognitivo alla realtà, Hegel le situa nella realtà stessa), la sua radicalizzazione è in verità un'astuzia: una volta riformulate come «contraddizioni», le antinomie sono catturate nel meccanismo del progresso dialettico, ridotte a una fase intermedia, a un momento sulla via verso la riconciliazione finale. Hegel così smussa effettivamente gli spigoli scandalosi delle antinomie kantiane, che minacciavano di portare la Ragione sull'orlo della follia, normalizzandole come parte di un processo ontologico globale.

Lebrun dimostra che questa idea, generalmente condivisa, è del tutto sbagliata: è in realtà Kant stesso a neutralizzare le antinomie. È necessario sempre tenere a mente il risultato di Kant: *non ci sono antinomie in quanto tali*, esse emergono semplicemente dalla confusione epistemologica, da parte del soggetto, tra fenomeni e noumeni. Dopo che la critica della Ragione ha completato il suo lavoro, il quadro ontologico si fa trasparente, non-antagonistico, con i fenomeni da un lato e i noumeni dall'altro. Il pericolo dell'«eutanasia della Ragione», lo spettacolo della ragione presa per sempre in uno stallo fatale, si rivela in ultima analisi un puro trucco teatrale, una rappresentazione scenica intesa a conferire credibilità alla soluzione trascendentale di Kant. Il tratto che Kant condivide con la metafisica pre-critica è che entrambe le posizioni restano nel dominio dell'Intelletto e delle sue determinazioni fisse, cosicché la critica kantiana della metafisica esprime il risultato finale della metafisica stessa: finché ci si muove sul terreno dell'Intelletto, le Cose-in-sé sono al di fuori della nostra portata, la nostra conoscenza è, in definitiva, vana.

In che cosa consiste, allora, la differenza effettiva tra Kant e Hegel rispetto alle antinomie? Hegel scende su un terreno totalmente differente: il punto essenziale riguarda non tanto ciò che Kant dice quanto ciò che egli non dice, le «incognite ignote» di Kant (per usare la neolingua di Donald Rumsfeld) – Kant imbroglia, la sua analisi delle antinomie non è troppo povera, ma semmai *troppo ricca*, perché in essa viene contrabbandata una serie di presupposti e implicazioni aggiuntive. Invece di analizzare davvero *la natura immanente delle categorie implicate nelle antinomie* (finitzza contro infinità, continuità contro discontinuità, ecc.), Kant dirotta l'intera l'analisi sul modo in cui noi, come soggetti pensanti, *usiamo o applichiamo* queste categorie.

Ed è per questo che il rimprovero essenziale di Hegel a Kant non verte sulla natura immanente delle categorie, ma, quasi alla maniera di Wittgenstein, sul loro *uso* illegittimo, sulla loro applicazione in un dominio che non è loro pertinente. *Le antinomie non sono iscritte nelle categorie stesse, sorgono solo quando oltrepassiamo il dominio del loro uso legittimo (la realtà fenomenico-temporale della nostra esperienza) e le applichiamo alla realtà noumenica*, a oggetti che non possono mai tradursi in dati della nostra esperienza. In breve, le antinomie emergono nel momento in cui confondiamo fenomeni e noumeni, oggetti dell'esperienza e Cose-in-sé.

Kant riesce a percepire la finitezza solo come finitezza del soggetto trascendentale, il quale è vincolato allo schematismo, alle limitazioni temporali della sintesi trascendentale: la sola finitezza è la finitezza del soggetto. Egli non prende in considerazione la possibilità che *proprio le categorie con cui opera possano essere «finite»*, cioè possano figurare come categorie dell'Intelletto astratto, non ancora come le categorie autenticamente infinite della Ragione speculativa. Per Hegel, invece, il movimento dalle categorie dell'intelletto a quelle della Ragione vera e propria non costituisce un passo illegittimo oltre i limiti della nostra ragione; piuttosto, è Kant a oltrepassare i limiti inerenti all'analisi delle categorie, delle determinazioni puramente razionali, proiettando illegittimamente su questo spazio il tema della soggettività temporale, e così via. Al livello più elementare, la mossa di Hegel è una riduzione di Kant, non un suo arricchimento: una mossa *sottrattiva*, il gesto di liberarsi della zavorra metafisica e di analizzare le determinazioni concettuali nella loro natura immanente.

Lode dell'Intelletto

E allora, che cos'è esattamente l'Intelletto? Jameson caratterizza l'Intelletto (*Verstand*) come una sorta di ideologia spontanea della vita quotidiana, della nostra esperienza immediata della realtà. Come tale, non è un fenomeno puramente storico che possa essere dissolto mediante la critica dialettica e la trasformazione pratica delle relazioni che lo generano, ma un aspetto permanente della realtà di ogni giorno. È vero, la Ragione (*Vernunft*) «ha il compito di trasformare gli errori necessari del *Verstand* in una nuova specie di verità dialettiche»,⁷ ma questa «trasformazione» lascia intatta l'efficacia quotidiana dell'Intelletto, il suo ruolo formativo nella nostra esperienza ordinaria – tutto quello che la Ragione può ottenere è una delimitazione critica della sfera propria dell'Intelletto; in altri termini, essa può solo renderci consapevoli di come, nella vita quotidiana, siamo vittime di illusioni «necessarie» («trascendentali»). Questa lettura dell'opposizione tra Ragione e Intelletto sottintende una

nozione di ideologia (o, per meglio dire, una scissione di questa nozione) profondamente non-marxiana, di probabile derivazione althusseriana (e lacaniana): similmente a Kant, Jameson sembra suggerire che ci siano due forme di ideologia: l'ideologia storica (legata a condizioni storiche specifiche e destinata a scomparire con l'abolizione di queste condizioni stesse; per esempio il patriarcato tradizionale) e quella trascendentale a priori (una specie di tendenza spontanea al pensiero dell'identità, alla reificazione, ecc., che è consustanziale al linguaggio in quanto tale, e che, per questa ragione, può essere assimilata all'illusione del grande Altro come «soggetto supposto sapere»). Strettamente connesso a questa nozione di ideologia è il motivo jamesoniano dell'indicibile (raramente notato ma sempre insistente), delle cose che è meglio lasciare non-dette. Per esempio, nella recensione al mio libro *Parallax View*, pubblicata sulla *London Review of Books*, l'argomento di Jameson contro la nozione di parallaxe consiste nel dire che, per indicare la più elementare frattura/diffrazione, essa cerca di nominare qualcosa che è meglio lasciare innominato. In tal modo, Jameson sottoscrive la recente tendenza kantiana di alcuni neuroscienziati a insistere sulla strutturale inconoscibilità a priori della coscienza:

quello che i contemporanei di Hegel chiamavano non-Io è ciò di cui la coscienza è consapevole come suo altro, e non assenza della coscienza stessa, qualcosa di inconcepibile se non come una sorta di pensiero rappresentativo fantascientifico, una specie di pensiero dell'alterità. Ma è difficile comprendere come potremmo conoscere qualcosa senza sapere ciò che la sua assenza comporterebbe: e potrebbe ben essere, come afferma Colin McGinn, che la coscienza sia uno di quei problemi filosofici che gli esseri umani sono strutturalmente incapaci di risolvere; e che in questo senso quella di Kant fosse la posizione giusta: la coscienza, sebbene la sua esistenza sia certa come quella del cogito cartesiano, deve anche rimanere permanentemente inconoscibile quale cosa-in-sé. [8](#)

Il meno che si possa dire riguardo a questo passo è che espone una tesi decisamente non-hegeliana, anche se si tiene conto del punto di vista inaspettatamente dialettico di Jameson: poiché un elemento può essere afferrato adeguatamente solo nella differenza con il suo opposto, e poiché l'opposto dell'Io – il non-Io – è inaccessibile all'Io così come è in sé, la conseguenza dell'inconoscibilità del non-Io così come è in sé, indipendentemente dall'Io, è *l'inconoscibilità della coscienza stessa (dell'Io)* così come è in sé. Si dimostra così l'infondatezza della classica affermazione empirista-solipsista, secondo la quale «il soggetto può conoscere solo sé stesso, le sue sensazioni»: se il non-Io è inconoscibile, l'Io subisce la stessa sorte. Qui, la questione da sollevare è se non si possa sfuggire al circolo. Ne siamo catturati completamente, così che ogni speculazione sull'Esterno è sempre una fantasia retroattiva che è sorta dal punto di vista dell'Interno? Oppure, per metterla in termini hegeliani, ogni presupposto è già posto? Jameson sviluppa questa impossibilità di rompere il circolo nella sua

acuta lettura del concetto del *porre* come la chiave interpretativa di ciò che Hegel intende con «idealismo». La prima mossa consiste nel mediare dialetticamente l'opposizione tra il *porre* e il presupporre: il cuore del «porre» non è la produzione diretta dell'oggetto, dal momento che tale produzione rimane astrattamente opposta a ciò che è semplicemente dato (l'Io, come soggetto finito, trova di fronte a sé gli oggetti materiali e poi procede a «porli» operando su di essi); il cuore del «porre» riguarda queste presupposizioni stesse; vale a dire, ciò che è posto primariamente sono le presupposizioni stesse. Pensiamo al concetto heideggeriano di *Gestell* quale essenza della tecnica moderna: affinché il soggetto possa manipolare tecnologicamente e sfruttare la realtà, è necessario che la realtà sia «posta»/presupposta (o, nei termini di Heidegger, disvelata) in anticipo come oggetto passibile di sfruttamento tecnico, come riserva di materie prime e di energia, ecc. È in questo senso che si dovrebbe concepire ciò che è posto «in termini di presupposti: perché il *porre*, in qualche modo, ha sempre luogo 'in anticipo' rispetto a qualsiasi altro pensiero, atto ed evento»;⁹ oppure, più precisamente, «nei termini di una rappresentazione teatrale o di uno studio cinematografico, in cui, in anticipo, un certo numero di cose sono collocate sulla scena, certe profondità sono calcolate nonché è accuratamente fissato un centro di proiezione, in cui sono invocate le leggi della prospettiva per rafforzare l'illusione che si vuole realizzare»;¹⁰

La teoria di Kant – fenomeno e noumeno – ci appare sotto una luce differente se la intendiamo come un modo specifico di porre il mondo [...] non è più una questione di credenza: assumere l'esistenza della realtà oggettiva, del noumeno, di un mondo indipendente dalla percezione umana, in base a un atto di fede. Ma non si tratta nemmeno di seguire le tracce di Fichte e affermare che la realtà oggettiva – il noumeno, che ora è diventato il non-Io – è chiamata all'essere dall'atto primario dell'Io, che la «pone» (nel senso metafisico del termine).

Piuttosto, quell'oltre che caratterizza il noumeno ora diventa qualcosa di simile a una categoria di pensiero [...]. È la mente che pone i *noumeni*, nel senso che la sua esperienza di ciascun fenomeno reca con sé un oltre [...]. Il *noumeno* non è qualcosa di separato dal fenomeno, ma è parte integrante della sua essenza; ed è nella mente che sono «poste» le realtà che sussistono oltre o all'esterno della mente.¹¹

Qui dovremmo introdurre una precisa distinzione tra il presupposto, o il lato in ombra di ciò che appare come oggetto ontico, e l'orizzonte ontologico del suo apparire. Da una parte, come è stato brillantemente sviluppato da Husserl nell'analisi fenomenologica della percezione, ogni percezione, anche di un oggetto ordinario, implica una serie di assunzioni circa il suo lato non visto, nonché circa il suo sfondo; dall'altra, un oggetto appare sempre in un certo orizzonte di «pregiudizi» ermeneutici che forniscono una struttura a priori al cui interno collochiamo l'oggetto stesso il quale è reso così intelligibile – osservare la realtà «senza pregiudizi» equivale a non comprendere nulla. La stessa dialettica del «porre i presupposti» gioca un ruolo

centrale nella nostra comprensione della storia: «proprio come poniamo sempre l'anteriorità di un oggetto anonimo nel nome o nell'idea che abbiamo appena formulato, così anche nel caso della temporalità storica poniamo sempre la preesistenza di un oggetto informe che è la materia prima da cui emerge la nostra articolazione sociale o storica».12 Questa «mancanza di forma» dovrebbe essere intesa anche come cancellazione violenta di forme (precedenti): quando un certo atto è «posto» come fondante, come rottura storica o inizio di una nuova era, la realtà sociale che lo precede di regola è ridotta a una massa caotica «a-storica». Per esempio, quando i colonialisti occidentali «scoprirono» l'Africa nera, questo evento fu interpretato come il primo contatto dei primitivi «pre-storici» con la storia civilizzata vera e propria; la storia precedente di queste popolazioni fu quindi ridotta a «materia informe». È in questo senso che la nozione del «porre i presupposti» non costituisce «soltanto la soluzione ai problemi posti dalla resistenza critica alle narrazioni mitiche delle origini [...] è anche il modo in cui l'emergere di una forma storica specifica chiama retroattivamente all'esistenza una materia fino ad allora informe, a partire dalla quale essa è stata modellata».13

Quest'ultima affermazione dovrebbe essere precisata, o, piuttosto, corretta: ciò che è chiamato all'esistenza retroattivamente non è «una materia fino ad allora informe» ma, più esattamente, una materia che era già ben articolata prima dell'ascesa del nuovo, e i cui contorni sono stati semplicemente resi indistinti, o sono diventati invisibili, entro l'orizzonte della nuova forma storica. Con il sorgere della nuova forma, quella precedente è percepita (falsamente) come «materia fino ad allora informe», cioè il «*carattere informe*» stesso è un *effetto retroattivo*, una cancellazione violenta della forma precedente.14 Se si trascura il carattere *retroattivo* del porre i presupposti, ci si ritrova proiettati nell'universo ideologico della teleologia evoluzionistica: emerge allora una narrazione ideologica in cui le epoche precedenti sono concepite come stadi o passi di un progressivo sviluppo che culmina nell'attuale epoca «civilizzata». Il porre i presupposti è allora il «sostituto materialistico di quella 'teleologia' di cui di solito si accusa [Hegel]».15

Tutto questo significa che, sebbene i presupposti siano posti (retroattivamente), non si deve trarre la conclusione che siamo sempre catturati in questo circolo di retroattività, cosicché ogni tentativo di ricostruire il sorgere del Nuovo a partire dal Vecchio è destinato a risolversi in una narrazione ideologica. La stessa dialettica di Hegel non è da intendersi come l'ennesima, grande narrazione teleologica, ma precisamente come lo sforzo di evitare l'illusione narrativa di un processo continuo di sviluppo organico del Nuovo a partire dal

Vecchio; le forme che si avvicinano nella storia non sono figure susseguenti dello stesso schema teleologico; esse sono piuttosto ritotalizzazioni susseguenti, ciascuna delle quali crea («pone») il proprio passato (così come proietta il proprio futuro). In altre parole, la dialettica di Hegel è la scienza del divario tra il Vecchio e il Nuovo, dell'esplicazione di questo divario; per essere più precisi, il suo vero tema non è direttamente lo scarto tra il Vecchio e il Nuovo, ma la sua reduplicazione autoriflessiva; quando Hegel descrive la frattura tra il Vecchio e il Nuovo, egli descrive simultaneamente il divario nel Vecchio stesso, tra il Vecchio «in-sé» (com'era prima del Nuovo) e il Vecchio posto retroattivamente dal Nuovo. Ogni nuova forma sorge quale *creazione ex nihilo* proprio a causa di questo divario reduplicato: il Nulla da cui sorge il Nuovo è proprio questo scarto tra il Vecchio-in-sé e il Vecchio-per-il-Nuovo, questa separazione che rende impossibile qualunque spiegazione del Nuovo nei termini di una narrazione continua.¹⁶

Qui si dovrebbe aggiungere un'ulteriore precisazione: ciò che ci sfugge non è il modo in cui le cose erano prima dell'arrivo del Nuovo, ma *la nascita del Nuovo stesso*, il Nuovo come era «in sé», dalla prospettiva del Vecchio, prima che riuscisse a «porre i suoi presupposti». Perciò, la narrazione fantasmatica implica sempre uno *sguardo impossibile*, lo sguardo mediante il quale il soggetto è già presente sulla scena della propria assenza. Si tratta della stessa illusione di una «realtà alternativa» la cui alterità sia anche «posta» dalla totalità attuale, cosicché essa rimane dentro le coordinate della totalità attuale. Se si vuole evitare questa riduzione utopica del soggetto allo sguardo impossibile che testimonia di una realtà alternativa dalla quale il soggetto è assente, non occorre abbandonare il *topos* della realtà alternativa in quanto tale, ma riformularlo in modo da evitare la mistificazione narrativa teosofica e mito-poietica, che pretende di derivare la genesi del cosmo (della realtà pienamente costituita, dominata dal *logos*) dal caos proto-cosmico e ontologico. Questi tentativi hanno solo l'effetto di offuscare il seguente, essenziale, punto: la «storia virtuale», spettrale e rimossa, non è la «verità» della storia ufficiale, ma la fantasia che riempie il vuoto dell'*atto* che determina la storia stessa. Sul piano della vita familiare, questa distinzione è tangibile nella cosiddetta Sindrome della Falsa Memoria: i «ricordi» riesumati (l'essere sedotti o molestati da un membro della famiglia), le storie represses che infestano l'immaginazione dei vivi, sono esattamente le «menzogne primordiali» destinate a prevenire l'incontro con l'ultimo scoglio di impossibilità, il fatto che «non c'è rapporto sessuale». E la stessa cosa accade, sul piano della vita sociale, con l'idea di Crimine primordiale che fornisce la base dell'Ordine legale: la narrazione segreta che racconta la sua

storia è puramente fantasmatica.

Nel campo filosofico vero e proprio, questa mistificazione fantasmatica si trova al centro del progetto delle *Weltalter* di Schelling. Il filosofo cercava di costruire precisamente questa fantasmatica narrazione mito-poietica dell'emergere del *logos* dal reale proto-cosmico e pre-logico: tuttavia, proprio alla fine di ciascuna delle tre successive stesure delle *Weltalter* – cioè nel punto in cui avrebbe dovuto dispiegarsi il passaggio dal *mythos* al *logos*, dal Reale al Simbolico – Schelling fu costretto a porre un misterioso *atto* di *Ent-Scheidung* (decisione o separazione), un atto in un certo qual modo più primordiale del Reale del «Passato eterno» stesso. Il ripetuto fallimento delle stesure delle *Weltalter* mostra chiaramente l'onestà intellettuale di Schelling, il fatto che egli era sufficientemente radicale da riconoscere l'impossibilità di fondare l'atto o la decisione in un mito proto-cosmico. La linea di separazione tra materialismo e idealismo oscurantista in Schelling è tracciata proprio dal rapporto tra l'atto e il *proto-cosmos*: l'idealismo oscurantista deduce o genera l'atto dal *proto-cosmos*, mentre il materialismo afferma il primato dell'atto e denuncia il carattere fantasmatico della narrazione proto-cosmica.

Così, a proposito dell'affermazione di Schelling, secondo la quale la coscienza dell'uomo sorge dall'atto primordiale che separa la coscienza presente e attuale dal regno spettrale e oscuro dell'inconscio, conviene porsi una domanda apparentemente ingenua ma in realtà cruciale: esattamente, che cos'è qui l'inconscio? La risposta di Schelling è chiara: l'«inconscio» non è primariamente il moto vorticoso delle pulsioni espulse nel passato eterno; l'«inconscio» è piuttosto l'atto di *Ent-Scheidung* mediante il quale le pulsioni sono state espulse nel passato. Oppure, in termini leggermente diversi: l'«inconscio» non è ciò che si oppone immediatamente alla coscienza, il vortice oscuro e confuso delle pulsioni «irrazionali», ma il gesto fondante della coscienza, l'atto di decisione in cui io «scelgo me stesso», e mediante il quale riduco questa molteplicità di pulsioni all'unità del mio Sé. L'«inconscio» non è la materia passiva delle pulsioni inerti sulla quale si esercita l'attività «sintetica» e creativa dell'Ego cosciente; l'«inconscio», nella sua dimensione più radicale, è piuttosto il sommo Atto autoponente, o (se si vuole far ricorso al lessico «esistenzialista» posteriore) la scelta del mio «progetto» fondamentale che, per rimanere operativa, deve essere «repressa», tenuta fuori dalla luce del giorno. Citando dalle formidabili pagine finali della seconda stesura delle *Weltalter*:

Quell'atto primordiale, che rende autenticamente un uomo sé stesso, precede ogni azione individuale; ma immediatamente dopo essere situato in una condizione di esuberante libertà, questo atto sprofonda nella notte dell'incoscienza. Non è un atto che una volta compiuto possa essere revocato; è un atto permanente, un atto che non ha mai fine e di conseguenza non può mai essere portato dinanzi alla coscienza.

Affinché l'uomo possa conoscere questo atto, la coscienza stessa dovrebbe ritornare nel nulla, nella libertà senza limiti, e così cesserebbe di essere coscienza. Questo atto si compie una volta e poi si immerge immediatamente in un'insondabile profondità; ed è precisamente così che la natura acquista permanenza. Allo stesso modo in cui la volontà, posta in principio e quindi guidata verso l'esterno, deve immediatamente sprofondare nell'incoscienza. Solo in questo modo un inizio, un inizio che non smette di essere tale, un inizio veramente eterno, è possibile. Perché qui è anche vero che l'inizio non può conoscere sé stesso. Quell'atto, una volta compiuto, è compiuto per l'eternità. La decisione che costituisce, in qualunque atto, il vero inizio non può essere portata dinanzi alla coscienza, richiamata alla coscienza: in verità ciò significherebbe revocarla. Chi si riserva di riportare ogni volta alla luce una decisione presa non inizia mai veramente.¹⁷

Qui, naturalmente, incontriamo la logica del «mediatore evanescente»: del gesto fondante della differenziazione che deve sprofondare nell'invisibile, una volta istituita la differenza tra il vortice delle pulsioni «irrazionali» e l'universo del *logos*. La mossa fondamentale di Schelling non è semplicemente quella di fondare l'universo ontologicamente strutturato del *logos* nell'orribile vortice del Reale: se leggiamo con attenzione la sua opera, possiamo trovare in essa la premonizione di come questo vortice terrificante del Reale pre-ontologico sia esso stesso (accessibile a noi solo nella forma di) una narrazione fantasmatica, una tentazione destinata a distrarci dalla vera lacerazione traumatica, quella dell'atto abissale di *Ent-Scheidung*.

Su questo sfondo si possono sollevare due ulteriori obiezioni al concetto jamesoniano di Intelletto quale forma eterna o insuperabile di ideologia. La prima osservazione è che questo carattere insuperabile è reduplicato in sé stesso: in primo luogo, c'è l'Intelletto come tendenza a priori del pensiero umano verso la reificazione dell'identità; poi, l'insuperabilità del circolo del «porre i presupposti», che ci impedisce procedere oltre noi stessi e afferrare il non-Io in tutte le sue forme, spaziali e temporali (dalla realtà esterna così come è, indipendentemente da noi, al nostro passato storico). Il primo punto critico su cui soffermarsi è che i caratteri che Jameson attribuisce all'Intelletto («il pensiero empirico ordinario dell'esteriorità, costituito dall'esperienza degli oggetti solidi e obbediente al principio di non-contraddizione») sono chiaramente determinati storicamente: denotano il moderno e laico senso comune empirico, che è molto diverso, per esempio, da una nozione olistica «primitiva» secondo la quale la realtà sarebbe permeata di forze spirituali.

Un punto molto più critico riguarda invece il modo in cui Jameson formula l'opposizione tra Intelletto e Ragione: l'Intelletto è inteso come la forma elementare dell'analisi, della fissazione delle differenze e delle identità, ciò che riduce la ricchezza della realtà a un complesso astratto di caratteri; questa tendenza spontanea alla identità reificante deve essere corretta dalla Ragione dialettica, che riproduce fedelmente la complessità dinamica della realtà disegnando la fluida rete di relazioni entro la quale è collocata ogni identità. Questa rete genera

ogni identità e, simultaneamente, ne provoca il crollo definitivo. Tuttavia, *non* è affatto questo il modo in cui Hegel concepisce la differenza tra Intelletto e Ragione – se leggiamo con attenzione un passo ben noto della Prefazione alla *Fenomenologia*:

Scomporre una rappresentazione nei suoi elementi originari, infatti significa ridurla ai suoi momenti, i quali per lo meno non hanno più la forma della rappresentazione in questione, ma costituiscono l'immediata proprietà del Sé. Non c'è dubbio che tale analisi pervenga solo a *pensieri* che sono essi stessi determinazioni note, salde e ferme. Questo stesso *elemento scisso* e irreali, però, è un momento essenziale: il concreto, infatti, è automovimento solo perché si scinde e si fa irreali. L'attività dello scindere e del separare è la forza e il lavoro dell'*intelletto*, della più straordinaria e più grande potenza, o meglio, della potenza assoluta. Il circolo che riposa chiuso in se stesso, e che, in quanto sostanza, sostiene i propri momenti, è il rapporto immediato che, perciò, non ha nulla di sorprendente. Ma il fatto che l'accidentale in quanto tale, separato dalla propria sfera, il fatto che ciò che è legato ad altro ed è reale solo in connessione ad altro ottenga un'esistenza propria e una libertà separata, tutto ciò costituisce l'immane potenza del negativo: tutto ciò è l'energia del pensiero, dell'Io puro.¹⁸

L'Intelletto, precisamente nella sua funzione analitica che distrugge l'unità di una cosa o di un processo, è qui celebrato come la «più straordinaria e più grande potenza, o meglio, la potenza assoluta»; in tal modo esso è, sorprendentemente (per chi rimane legato a una visione tradizionale della dialettica), caratterizzato negli stessi termini dello Spirito, il quale, nell'opposizione tra Intelletto e Ragione, pende chiaramente dalla parte della Ragione: «Nella sua verità semplice, lo spirito è coscienza e dispone i propri momenti l'uno fuori dell'altro».¹⁹ Tutto verte su come dobbiamo intendere questa identità-e-differenza tra Intelletto e Ragione: la Ragione non aggiunge nulla al potere di separazione dell'Intelletto, né ristabilisce (a un «livello superiore») l'unità organica di ciò che l'intelletto ha separato, integrando l'analisi con la sintesi; la Ragione, in un certo senso, non è più ma *meno* dell'Intelletto; essa è – per dirla nei ben noti termini dell'opposizione hegeliana tra ciò che si vuole dire e ciò che veramente si dice – quello che l'Intelletto, nella sua attività, *fa realmente*, in contrasto con quello che vuole o intende fare. La Ragione non è perciò una facoltà ulteriore che integra l'«unilateralità» dell'Intelletto; proprio l'idea che ci sia qualcosa (il nocciolo del contenuto sostanziale della cosa analizzata) che elude l'Intelletto, un Altrove trans-razionale al di fuori della sua portata, costituisce l'illusione fondamentale dell'Intelletto stesso. In altri termini, tutto quello che dobbiamo fare per passare dall'Intelletto alla Ragione è *sottrarre* dall'Intelletto la sua stessa illusione costitutiva.

L'Intelletto non è troppo astratto o troppo violento; al contrario, è, come notava Hegel in riferimento a Kant, *troppo tenero con le cose*, ha troppo timore di immettere il suo movimento violento di separazione nelle cose stesse.²⁰ In un certo senso, vediamo qui all'opera l'opposizione fra epistemologia e ontologia: l'illusione dell'Intelletto deriva dal fatto che il suo potere analitico – il potere di far sì che

«l'accidentale in quanto tale [...] ottenga un'esistenza propria e una libertà separata» – è soltanto un'«astrazione», qualcosa di esterno alla «realtà vera», la quale persiste al di fuori di esso, intatta nella sua inaccessibile pienezza. In altre parole, è la visione critica ordinaria del suo potere di astrazione (il quale si risolve in un impotente esercizio concettuale che non afferra la ricchezza della realtà) a contenere il nocciolo illusorio dell'Intelletto. Per dirla ancora in altro modo, l'errore dell'Intelletto consiste nel percepire solo l'aspetto «negativo» della sua attività negativa (di separazione, di divisione delle cose), ignorando l'aspetto (produttivo) «positivo» della stessa – la Ragione non è che l'Intelletto considerato nel suo aspetto produttivo.²¹

A questo punto, possiamo concederci un excursus. Che cos'è il pensiero astratto? Pensiamo a *Libano*, di Samuel Maoz, un recente film sulla guerra del Libano del 1982, che prende spunto dalle memorie dello stesso Maoz quando era un giovane soldato. Il regista vuole rendere il carattere terrificante e claustrofobico della guerra ambientando la maggior parte dell'azione all'interno di un carro armato. Il film segue quattro soldati inesperti, mandati a «rastrellare» nemici in una cittadina libanese che è già stata bombardata dall'aviazione israeliana. Intervistato al Festival del cinema di Venezia nel 2009, Yoav Donat, l'attore che impersona il ruolo del giovane Maoz, ha detto: «Questo è un film che vi fa sentire come se foste in guerra». Lo stesso Maoz ha affermato che il film non costituisce una condanna della politica israeliana, ma un resoconto personale di quello che aveva passato: «L'errore che ho commesso è stato intitolare il film *Libano*, perché la guerra del Libano non è diversa, nella sua essenza, da qualunque altra guerra e, per me, qualunque tentativo di assumere un punto di vista politico avrebbe appiattito il film».²² Questa è ideologia al massimo grado: focalizzare la narrazione sull'esperienza traumatica del carnefice consente di ignorare l'intero sfondo etico-politico del conflitto, che implica domande del tipo: che cosa ci faceva l'esercito israeliano in Libano? L'«umanizzazione» serve allora a offuscare la questione chiave: la necessità di un'analisi politica impietosa di ciò che era in gioco in quel dispiegamento di forze armate.

Questo discorso richiama immediatamente la seguente replica, ideologica e insulsa: ma perché l'orrore e i dilemmi morali della guerra non dovrebbero costituire un tema legittimo dell'arte? Non è l'esperienza personale parte della guerra? Per quale motivo le rappresentazioni artistiche della guerra dovrebbero limitarsi a descrivere le grandi divisioni politiche che determinano i conflitti? Non è la guerra una totalità dalle molte facce? Naturalmente, al livello astratto, tutto questo è vero; in tal modo però si finisce per non cogliere che il vero significato globale di una guerra e l'esperienza

personale della stessa non possono coesistere nel medesimo spazio: l'esperienza personale della guerra, per quanto «autentica» possa essere, comporta inevitabilmente la restrizione di questo spazio, e perciò è in sé *una violenta astrazione dalla totalità*. Piaccia o no, rifiutare di combattere non è la stessa cosa per un soldato tedesco incaricato di uccidere ebrei in un ghetto e per un partigiano che resiste ai nazisti; allo stesso modo, nella guerra del Libano del 1982, il «trauma» del soldato israeliano nel carro armato non è equiparabile al trauma del civile palestinese che egli sta bombardando – fissare l'attenzione sul primo serve solo a offuscare ciò che era in gioco nell'invasione israeliana.

Fredric Jameson ha affermato che il risultato più celebrato di sant'Agostino – l'invenzione della profondità psicologica del credente, con tutta la complessità costituita dal dubbio interiore e dalla disperazione – è strettamente correlato alla (o è l'altra faccia della) legittimazione del Cristianesimo come religione di Stato, come pienamente compatibile con la cancellazione degli ultimi residui di politica radicale nell'edificio cristiano.²³ Lo stesso vale, tra gli altri, per i rinnegati anti-comunisti dell'era della Guerra fredda: di regola, il tradimento del comunismo andava di pari passo con la conversione a un certo freudismo, con la scoperta della complessità psicologica delle vite individuali.

Ma questo significa che l'unico resoconto veritiero è un racconto de-soggettivato, in cui non vi sia spazio per l'esperienza soggettiva? È qui che deve essere messa in opera la fondamentale distinzione lacaniana tra il soggetto (\$, l'agente non-psicologico «barrato») e la «persona»: ciò che sta dietro lo schermo della ricchezza della «vita intima» di una persona non è la «realità oggettiva» ma il soggetto stesso – il soggetto *politico*, nel nostro caso.

L'atto di astrazione, del separare, può essere anche inteso come un atto di cecità autoimposta, un rifiuto di «vedere tutto». In *Blindness and Insight*,²⁴ Paul de Man sviluppa una lettura raffinata della «decostruzione» di Rousseau operata da Derrida in *Della grammatologia*. La tesi di de Man è che, nel dipingere Rousseau come un «logocentrista» prigioniero della metafisica della presenza, Derrida trascuri che i motivi e le mosse teoretiche implicate nella sua decostruzione di quella metafisica sono già operativi nel testo di Rousseau – spesso, la pratica «decostruttiva» che Derrida applica a Rousseau è già stata articolata dallo stesso Rousseau. Inoltre, questa svista non è accidentale, ma è il prodotto di una necessità strutturale: Derrida riesce a vedere solo ciò che vede (dispiega la sua lettura decostruttiva) attraverso questa cecità. Sarebbe facile dimostrare la stessa sovrapposizione di cecità e acume in altre letture di Derrida – per esempio, la lettura dettagliata di Hegel in *Glas*. Anche qui, il

prezzo che Derrida paga per la complessa mossa teoretica di dimostrare che Hegel non è in grado di vedere che una condizione di impossibilità è una condizione di possibilità – che, per preservare la coerenza del suo edificio, Hegel produce qualcosa il cui status egli stesso ha sconfessato, e così via – è una semplificazione violenta della struttura sottesa al pensiero di Hegel. Quest'ultima è ridotta da Derrida alla «metafisica della presenza» assoluta e idealista, in cui l'automediazione dell'Idea è in grado di risolvere tutta l'Alterità; e tutti i passi del testo hegeliano che smentiscono questa immagine sono letti come altrettanti segni della sua incoerenza sintomatica, del fatto che Hegel non è in grado di controllare la sua stessa produzione teoretica, ed è costretto a dire di più, o qualcosa di diverso, da quello che intendeva dire.

Ma come, esattamente, dovremmo leggere questa co-dipendenza di acume e cecità? È possibile eludere la lettura ordinaria di questo problema, che si impone con la forza apparente dell'autoevidenza: la lettura secondo la quale la co-dipendenza di acume e cecità è indice della nostra finitezza insuperabile, dell'impossibilità radicale di porci dal punto di vista dell'infinito, di assumere uno sguardo non più impedito da qualche forma di cecità? La nostra scommessa è che Hegel qui offra una via alternativa: la «negatività» può anche essere espressa in termini di acume e cecità, come il potere «positivo» della «cecità» di ignorare alcune parti della realtà. Come fa un concetto a emergere dalla rete confusa delle impressioni che riceviamo di un oggetto? Attraverso il potere di «astrazione», il potere di rendersi ciechi alla maggior parte degli aspetti dell'oggetto, riducendolo ai suoi tratti costitutivi basilari. Il potere più grande della nostra mente non consiste nel vedere di più, ma, al contrario, nel vedere *meno* ma in modo corretto, di ridurre la realtà alle sue determinazioni concettuali – solo una tale «cecità» genera una visione capace di penetrare in ciò che le cose sono realmente.

Lo stesso principio del «meno è più» vale per la lettura della sostanza di un libro: nel meraviglioso *How to Talk About Books You Haven't Read*,²⁵ Pierre Bayard dimostra (seguendo una linea di ragionamento ironico che in definitiva è presa molto seriamente) che, per formulare l'autentico nucleo essenziale o il senso finale di un libro, in generale è preferibile *non* leggerlo per intero – troppi dati annebbiano la vista. Per esempio, molti saggi sull'*Ulisse* di Joyce – e spesso dei migliori – sono stati scritti da studiosi che non avevano letto il libro per intero; lo stesso vale per i testi su Kant e Hegel, in cui una conoscenza troppo dettagliata spesso dà origine a noiose esegesi specialistiche, piuttosto che a intuizioni vivaci. Le migliori interpretazioni di Hegel sono sempre parziali: estrapolano la totalità da una particolare figura del pensiero o del movimento dialettico. Di

regola, non è la lettura di una voluminosa opera dello stesso Hegel, ma è qualche minuta ma stimolante osservazione – spesso sbagliata o quantomeno unilaterale – fatta da un interprete, a permetterci di afferrare il pensiero di Hegel nel suo vivo movimento.

La tensione tra acume e cecità spiega perché Hegel usi il termine *Begriff* (concetto) con due significati opposti: il «concetto» come il vero nocciolo, l'essenza della cosa, e il «concetto» come «semplice nozione» in contrasto con «la cosa in sé». E sarebbe bene tenere a mente che lo stesso avviene nell'uso del termine «soggetto»: il soggetto in quanto ciò che si eleva al di sopra dell'oggettivo, come principio della vita e della mediazione degli oggetti, e il soggetto che designa qualcosa di «puramente soggettivo», un'impressione soggettivamente distorta in opposizione al modo in cui le cose sono realmente. È troppo semplice trattare questi due aspetti nei termini di ciò che sta «più in basso» – l'approccio astratto dell'Intelletto (la riduzione del soggetto al «puramente soggettivo») – e ciò che sta «più in alto» – il concetto veramente speculativo del Soggetto come principio di mediazione della Vita o della realtà. Il punto è, piuttosto, che ciò che sta «più in basso» è l'elemento chiave di ciò che sta «più in alto»: si supera il «puramente soggettivo» precisamente assumendolo in pieno. Ricordiamoci ancora del passo della Prefazione alla *Fenomenologia* che celebra il potere disgiuntivo dell'Intelletto «astratto»: Hegel non supera il carattere astratto dell'Intelletto modificandolo in modo sostanziale (sostituendo il carattere astratto dell'Intelletto con la sintesi, ecc.) ma guardando sotto una nuova luce lo stesso potere di astrazione; quello che a prima vista appare come una debolezza dell'Intelletto (la sua incapacità di afferrare la realtà in tutta la sua complessità, il suo separare il tessuto vivo della realtà) è, nei fatti, il suo potere più grande.

Fenomeni, noumeni e il limite

Sebbene Kant sottolinei che le antinomie risultano dall'applicazione scorretta delle categorie e che esse scompaiono nel momento in cui si chiarisce questa confusione riconoscendo lo scarto che separa i noumeni dai fenomeni, nondimeno egli deve insistere sul fatto che l'applicazione scorretta non è un errore contingente, ma una specie di illusione necessaria inscritta nel funzionamento della Ragione. Bisogna perciò essere molto precisi nel descrivere i veri contorni del passaggio da Kant a Hegel: con la sua rivoluzione filosofica, Kant opera una svolta della cui radicalità egli stesso era ignaro; così, con una seconda mossa, Kant si ritrae da questa radicalità e cerca disperatamente di navigare nelle acque sicure di un'ontologia più tradizionale. Di conseguenza, per passare «da Kant a Hegel», dobbiamo muoverci non

«in avanti» ma all'indietro: dall'involucro ingannevole all'identificazione della vera radicalità della svolta kantiana – in questo senso, Hegel fu «più kantiano di Kant». Uno dei punti in cui possiamo vederlo chiaramente è la distinzione tra fenomeni e noumeni: la giustificazione esplicita di Kant della necessità di introdurre i noumeni rimane con buona sicurezza entro i confini dell'ontologia tradizionale, con la sua differenza tra apparenza e realtà vera – le apparenze non possono stare in piedi per virtù propria, deve esserci qualcosa alle loro spalle che le sostiene:

Quanto alla causa, per la quale, non essendo paghi del sostrato della sensibilità, si sono aggiunti ai fenomeni anche i noumeni, che soltanto l'intelletto puro può pensare, essa sta esclusivamente in ciò. La sensibilità e il suo campo, quello cioè dei fenomeni, vengono dall'intelletto chiusi in siffatti limiti, che non si estendono alle cose in sé, ma si riferiscono solo alla maniera, nella quale le cose appaiono a noi a cagione della nostra costituzione soggettiva. Tale è stato il risultato di tutta l'Estetica trascendentale; e già dal concetto di fenomeno in generale naturalmente ne segue, che debba corrispondergli qualcosa che in sé non è fenomeno, non potendo il fenomeno per sé esser nulla, fuori del nostro modo di rappresentazione; e perciò, se non si vuole incappare in un perpetuo circolo, la parola fenomeno indica già una relazione a qualcosa, la cui immediata rappresentazione è certo sensibile, ma che anche senza questa costituzione della nostra sensibilità (sulla quale si fonda la forma della nostra intuizione) deve essere qualcosa in sé, cioè un oggetto indipendente dalla sensibilità.²⁶

C'è, comunque, una contraddizione implicita tra questa argomentazione, in cui i fenomeni e i noumeni sono distinti in due tipi (sfere) di oggetti (esistenti in senso positivo), e la tesi chiave di Kant, secondo la quale, essendo i noumeni radicalmente trascendenti, mai dati come oggetti dell'esperienza, il concetto di noumeno è «solo un *concetto limite (Grenzbegriff)*, per circoscrivere le pretese della sensibilità, e di uso, perciò, puramente negativo»: ²⁷

Non può dunque ammettersi punto in senso positivo la divisione degli oggetti in fenomeni e noumeni, e del mondo in sensibile e intelligibile, sebbene i concetti consentano sempre di esser divisi in sensibili e intellettuali; giacché a questi ultimi non si può assegnare nessun oggetto, né essi perciò possono valere oggettivamente [...] Ora il nostro intelletto riceve in tal modo una estensione negativa, cioè non viene limitato dalla sensibilità, ma piuttosto la limita, pel fatto che chiama le cose in sé (non considerate come fenomeni) noumeni. Ma, nell'atto stesso, pone anche a sé il limite di non poterle conoscere per nessuna categoria, e poterle soltanto pensare a titolo di un che ignoto.²⁸

Certo, si può leggere questo passo come una semplice restaurazione dell'ordinaria divisione di tutti gli oggetti in fenomeni e noumeni; l'«uso negativo» del «noumeno» riafferma semplicemente la radicale trascendenza dell'In-sé, la sua inaccessibilità alla nostra esperienza: esiste un campo illimitato di oggetti reali che non possono mai diventare oggetti dell'esperienza, e ai quali possiamo riferirci soltanto per via negativa, ben consapevoli che «in sé» questi oggetti sono pienamente positivi, la vera causa e il fondamento dei fenomeni. Ma non c'è forse un'altra idea, molto più radicale, che sta per così dire in

agguato dietro il concetto di noumeno – l'idea della *pura negatività*, cioè *l'autolimitazione dei fenomeni in quanto tali*, in quanto opposti alla loro limitazione da parte di un altro dominio trascendente e positivo? In questo caso, la negatività non è un effetto speculare della positività trascendente (cosicché noi possiamo afferrare solo l'In-sé trascendente per via negativa); al contrario, ogni figura positiva dell'In-sé è una «positivizzazione» della negatività, una formazione fantasmatica che costruiamo per riempire il divario del negativo. Nella *Fenomenologia*, Hegel pone la questione con chiarezza insuperabile: dietro il velo dei fenomeni c'è soltanto ciò che noi vi mettiamo. Così, la negatività precede la positività trascendente, l'autolimitazione dei fenomeni precede ciò che sta oltre il limite – questo è il profondo senso speculativo della tesi di Kant, secondo la quale «non può dunque ammettersi punto in senso positivo la divisione degli oggetti in fenomeni e noumeni, e del mondo in sensibile e intelligibile»: il limite tra fenomeni e noumeni non è un limite tra due sfere positive di oggetti, poiché *esistono solo i fenomeni e la loro (auto-)limitazione, la loro negatività*. Nel momento in cui afferriamo questo, in cui prendiamo alla lettera la tesi kantiana circa l'uso negativo dei «noumeni», più di quanto non faccia lo stesso Kant, noi passiamo da Kant a Hegel, alla negatività hegeliana.

In questo modo si dovrebbe leggere la cruciale affermazione che l'intelletto «non viene limitato dalla sensibilità, ma piuttosto la limita, pel fatto che chiama le cose in sé (non considerate come fenomeni) noumeni. Ma, nell'atto stesso, pone anche a sé il limite di non poterle conoscere per nessuna categoria». Il nostro intelletto pone innanzitutto i noumeni come limite esterno della «sensibilità» (cioè del mondo fenomenico, degli oggetti dell'esperienza possibile): esso pone un altro dominio degli oggetti, a noi inaccessibile. Ma così facendo, l'intelletto «limita sé stesso»: ammette che, dal momento che i noumeni sono trascendenti e mai oggetto di un'esperienza possibile, non può legittimamente trattarli come oggetti positivi. Vale a dire, al fine di distinguere noumeni e fenomeni come due domini positivi, il nostro intelletto dovrebbe assumere la posizione di un meta-linguaggio, esente dalla limitazione dei fenomeni, e situato da qualche parte al di sopra della divisione. Poiché, tuttavia, il soggetto dimora nel mondo dei fenomeni, come può esso percepire la loro limitazione (come notava anche Wittgenstein, noi non possiamo vedere i limiti del nostro mondo all'interno del nostro mondo)? L'unica soluzione è che *la limitazione dei fenomeni non sia esterna ma interna*, in altre parole, che il campo dei fenomeni *in sé* non sia mai «tutto», completo, un Intero coerente; questa autolimitazione dei fenomeni assume in Kant la forma delle antinomie della ragione pura. Non c'è bisogno di nessun dominio trascendente positivo di entità noumeniche che limitino i

fenomeni dall'esterno – i fenomeni con le loro incoerenze, le loro autolimitazioni, sono «tutto quello che c'è». La conclusione essenziale da trarre dall'autolimitazione dei fenomeni è che essa è strettamente correlata alla soggettività: c'è un soggetto (trascendentale) soltanto in ragione dell'incoerenza, l'autolimitazione o, più radicalmente, «l'incompiutezza ontologica» della realtà fenomenica. Nel momento in cui concepiamo l'incoerenza e l'autolimitazione della realtà fenomenica come prodotti secondari, come effetti dell'incapacità del soggetto di fare esperienza dell'In-sé trascendente, il soggetto (in quanto autonomo e spontaneo) si traduce in un mero epi-fenomeno, la sua libertà diviene «pura apparenza», condizionata dal fatto che i noumeni sono per esso inaccessibili (in modo un po' più semplice: io esperisco me stesso come libero nella misura in cui la causalità che mi determina effettivamente è per me inaccessibile). In altre parole, la libertà del soggetto può essere ontologicamente fondata soltanto sull'incompiutezza ontologica della realtà stessa.

Onde evitare l'ovvia reprimenda, precisiamo che quest'uso puramente negativo dei noumeni non implica affatto un ingenuo «idealismo soggettivo», un universo in cui non ci sia nulla all'infuori dei fenomeni soggettivi (auto-)limitati: naturalmente, esistono cose-processi che ci sono ancora ignoti, che dobbiamo ancora scoprire, c'è quello che il realismo ingenuo denota come «realtà oggettiva», ma sarebbe sbagliato designare tutto questo con l'aggettivo noumenico – questa designazione è *fin troppo* «soggettiva». I noumeni indicano l'In-sé *come appare a noi, incorporato nella realtà fenomenica*; se indichiamo ciò che ci è ignoto come «noumeno», introduciamo un divario che non è giustificato dalla sua pura inconoscibilità; nessuna distanza misteriosa ci separa dall'ignoto, l'ignoto è semplicemente ignoto, indifferente all'essere-conosciuto. In altre parole, non dovremmo mai dimenticare che ciò che conosciamo (come fenomeni) non è separato dalle cose-in-sé da una sorta di linea di confine, in quanto esso è un elemento *costitutivo* di queste ultime: i fenomeni non formano un dominio ontologico speciale, essi sono semplicemente parte della realtà.

Questo ci porta al fondamento della critica hegeliana a Kant, alla sua insistenza sulla limitazione che la nostra finitezza impone alla nostra conoscenza. Il fatto è che la modestia di Kant cela in realtà una forma di arroganza: quando Kant afferma che noi esseri umani, costretti nel nostro Intelletto finito, non arriveremo mai a conoscere la totalità dell'universo, egli continua a rappresentare questo compito infinito come un compito che un altro, infinito Intelletto sarebbe in grado di adempiere, come se il problema fosse semplicemente quello di estendere o di estrapolare la nostra capacità di infinito, piuttosto che di modificarla in senso qualitativo. Il modello di questo falso

ragionamento è la ben nota idea naturalista-determinista, secondo la quale, se ci fosse una mente infinita capace di conoscere in modo estensivo tutti gli atomi dell'universo, la loro posizione, forza e movimento, essa sarebbe in grado di prevedere il loro comportamento futuro con la massima precisione – come se proprio l'idea di una mente finita estesa all'infinito non costituisse in sé un nonsenso. Quando ci rappresentiamo una mente capace di afferrare l'infinito, ci riferiamo all'immagine di un intelletto in grado, in qualche maniera, di contare un numero infinito di elementi, allo stesso modo in cui noi possiamo contarne un numero finito. Con una metafora meravigliosamente maliziosa, Hegel assimila l'idea kantiana di una mente infinita al modo in cui un povero organista di chiesa cerca di spiegare la grandezza di Dio a un contadino: «Come tu conosci per nome ogni individuo del tuo villaggio, così Dio conosce intimamente ogni singola mosca nell'infinito numero di mosche che ronzano intorno al globo...».29

Si arriva così al divario tra ciò che è spiegabile-in-principio e ciò che è spiegato-di-fatto, uno scarto pienamente operativo nelle scienze cognitive: il pensiero è un prodotto del cervello e può essere spiegato in via di principio attraverso i processi neurali; se non ci siamo ancora arrivati, è solo una questione di fatto. Da questo punto di vista, lo scarto è puramente cognitivo: è semplicemente la distanza tra la limitazione empirica della nostra conoscenza della realtà e la realtà stessa. Per Hegel, al contrario, il divario è concettuale, categoriale:

La proposizione che afferma che la nostra conoscenza reale, attuale, il modo in cui esiste in questo momento, articolata in spiegazioni causali, è finita e non è neanche conoscenza nel senso assoluto della parola ma mera certezza, non è, in definitiva, una proposizione sui limiti della nostra conoscenza ma una proposizione sulla forma della nostra conoscenza. È una proposizione concettuale, tautologica.³⁰

L'errore riposa nel fatto che il limite che riguarda la forma stessa (le categorie usate) è percepito come una limitazione empirica contingente. Riguardo al cognitivismo: il problema non è che siamo già dotati dell'apparato categoriale necessario per spiegare la coscienza (processi neurali, ecc.) e dunque l'assenza di una spiegazione dipenderebbe solo da una limitazione empirica, ossia dalla insufficiente conoscenza dei fatti significativi riguardanti il nostro cervello; la vera limitazione riposa esattamente nella forma della nostra conoscenza, nell'apparato categoriale che utilizziamo. In altre parole, lo scarto tra la forma della conoscenza e le sue limitazioni empiriche è inscritto nella forma stessa. Kant situa la limitazione nella finitezza della nostra esperienza spazio-temporale, ed è per questo che è incoerente quando tratta delle antinomie della ragione pura.

Il campo della possibilità, allora, si restringe: ciò che appare possibile-in-principio, ed è reso impossibile soltanto dalle nostre limitazioni empiriche, si rivela impossibile anche in via di principio,

nelle sue determinazioni formali-concettuali. Tuttavia, il rovescio della contrazione del campo del possibile è la sua estensione: la totalità hegeliana non è semplicemente la totalità del contenuto reale; essa include le possibilità immanenti della costellazione esistente. «Afferrare una totalità» significa includere le sue possibilità; afferrare la verità di ciò che c'è significa includere anche il suo scacco, che cosa sarebbe potuto accadere ma è stato mancato. Ma perché dovrebbe essere così? Perché la totalità hegeliana è una totalità «impegnata», una totalità dischiusa a partire da un punto di vista parziale e di parte, non una visione «neutrale» che trascenda le posizioni orientate; come riconosceva György Lukács, questa totalità è accessibile solo da un punto di vista pratico che prenda in considerazione la possibilità di modificarla. Hegel, perciò, ha molto da insegnarci sul tema della possibilità contro l'attualità. Che cosa è implicato nell'analisi dialettica di un evento del passato, come ad esempio una rottura rivoluzionaria? Essa consiste veramente nell'identificare la necessità soggiacente che governava il corso degli eventi in tutta la loro apparente confusione? E se fosse vero il contrario e l'analisi dialettica *reinserisse la possibilità nella necessità del passato*? C'è qualcosa di affine a un'emergenza miracolosa e imprevedibile in ogni passaggio dalla «negazione» alla «negazione della negazione», in ogni ascesa di un nuovo Ordine dal caos della disintegrazione – ecco perché, per Hegel, l'analisi dialettica è sempre l'analisi di eventi *passati*.³¹ Nessuna deduzione ci porterà dal caos all'ordine; e dare una collocazione a questo momento di svolta magica, questo imprevedibile rivolgimento del caos in Ordine, è il vero obiettivo dell'analisi dialettica. Per esempio, lo scopo dell'analisi della Rivoluzione francese non è svelare la «necessità storica» del passaggio dal 1789 al Terrore giacobino e poi al Termidoro e all'Impero, ma piuttosto *ricostruire la successione nei termini di una serie di (per usare un termine anacronistico) decisioni esistenziali effettuate dagli agenti che, presi nel vortice dell'azione, dovettero inventarsi una via d'uscita dallo stallo* (allo stesso modo in cui Lacan riconcettualizza la successione di fase orale, anale e fallica come una serie di rovesciamenti dialettici).

Di regola, il famoso suggerimento di Hegel, secondo il quale si dovrebbe concepire l'Assoluto non soltanto come sostanza ma anche come soggetto, evoca il concetto screditato di un qualche tipo di «Soggetto assoluto», un mega-Soggetto che crea l'universo e governa il nostro destino. Per Hegel, tuttavia, il soggetto, nel suo nucleo essenziale, si presenta anche come finitezza, frattura, divario della negatività, per cui Dio diventa soggetto soltanto attraverso l'Incarnazione: esso non è già in sé, prima dell'Incarnazione, un mega-Soggetto che domina l'universo. Kant e Hegel sono di solito messi in contrasto lungo la linea del finito contro l'infinito: il soggetto

hegeliano come l'Uno infinito e totalizzante che media ogni molteplicità; il soggetto kantiano segnato dalla finitezza e dal divario che sempre lo separano dalla Cosa. Ma, su un piano più fondamentale, non è vero esattamente il contrario? La funzione essenziale del soggetto trascendentale kantiano è mettere costantemente in atto la sintesi trascendentale dell'appercezione, ridurre all'Uno la molteplicità delle impressioni sensibili; mentre il soggetto hegeliano è, nella sua dimensione essenziale, l'agente della frattura, della divisione, della negatività, della reduplicazione, della «caduta» della Sostanza nella finitezza.

Di conseguenza, è cruciale non confondere lo «spirito oggettivo» di Hegel con il concetto diltheyano di forma-di-vita, di un mondo storico concreto, come «spirito oggettivato», come il prodotto di un popolo, del suo genio collettivo. Non appena ci muoviamo in questa direzione, perdiamo il senso dello «spirito oggettivo»: esso è precisamente lo spirito nella sua forma oggettiva, esperita dagli individui come un'imposizione esterna, perfino come una costrizione – non esiste alcun super-Soggetto collettivo o spirituale, autore dello «spirito oggettivo» come della sua «oggettivazione». In breve, per Hegel non esiste alcun Soggetto collettivo, alcun Soggetto-Spirito oltre e al di sopra degli individui umani. In questo sta il paradosso dello «spirito oggettivo»: è indipendente dagli individui, che lo incontrano come già dato, pre-esistente, come il presupposto della loro attività, e tuttavia è spirito, cioè qualcosa che esiste soltanto in quanto gli individui si riferiscono a esso nella loro attività, soltanto come *loro* (pre)supposto.³²

Il différend

Questa lettura non può che apparire in contrasto con la classica interpretazione di Hegel come «idealista assoluto». C'è un bell'esercizio del genere «dagli a Žižek!» che illustra perfettamente la distanza che mi separa dall'immagine consueta che si ha di Hegel; l'autore assume come punto di partenza un passo della mia Prefazione alla nuova edizione di *For They Know Not What They Do*, che, presumibilmente, dovrebbe mostrare «quanto Žižek maneggi male Hegel». Io ho scritto testualmente:

Hegel non ha niente a che fare con la visione pseudo-hegeliana (sposata da alcuni hegeliani conservatori come Bradley e McTaggart) della società come Intero organico e armonioso, entro cui ogni membro afferma la sua «eguaglianza» con gli altri assolvendo il suo dovere particolare, occupando la sua posizione particolare e contribuendo così all'armonia dell'Intero stesso. Per Hegel, al contrario, il «mondo trascendente dell'informe» (in breve: l'Assoluto) è in guerra con *sé stesso*; questo significa che l'informità (auto-)distruttiva (l'assoluta negatività autorelazionantesi) deve apparire come tale nel regno della realtà finita. Il nucleo del concetto hegeliano di Terrore rivoluzionario [nella *Fenomenologia*] è precisamente che esso è un

Su questo passo, il mio critico costruisce il suo duro commento:

Correggiamo: Bradley (e in generale gli idealisti britannici) non erano cattivi lettori di Hegel nel campo della filosofia politica [...] Hegel era molto interessato, dal periodo in cui era studente fino al suo Sistema maturo, alla possibilità della vita sociale come esistenza armonica, alla riconciliazione dell'individuo con il mondo e con la propria vita nel mondo. Dapprima questo interesse assunse la forma dell'idolatria romantica della vita greca come una sorta di *natürliche Harmonie*; tuttavia a partire dagli scritti jenesi, Hegel era già diventato un critico di questa tendenza del pensiero dei suoi contemporanei.

Se un uomo moderno doveva riconciliarsi con il suo mondo, ciò poteva avvenire soltanto attraverso una *moralische Harmonie*, un'armonia che non fosse semplicemente data ma fosse altresì appresa nel pensiero; non era sufficiente che un individuo si ponesse come semplice parte armoniosa della società; egli doveva riconoscere questa armonia, cogliere la sua stessa esistenza (incluso ciò che per lui c'era di più «intimo» e privato, come i sentimenti e il senso religioso) come integrata nella totalità della vita. Il nocciolo della critica di Hegel alla società del suo tempo consiste nel riprovare il fatto che essa non concede lo spazio sufficiente affinché questa riconciliazione possa avvenire; la vita degli individui privati è troppo distante dagli affari dello Stato (o della Chiesa o dei vari organismi sociali), oppure lo Stato (o la Chiesa o i vari organismi sociali) non consente come dovrebbe la libera autodeterminazione degli attori individuali a fare ciò che giudicano sia meglio fare. Hegel non crede che la *moralische Harmonie* sia impossibile; al contrario, la possibilità di questa armonia è il risultato più alto della civiltà moderna (e la sua ancella filosofica, il Sistema di Hegel, è diretta a far sì che questa *Harmonie* possa realizzarsi pienamente). Questo è il «fine della Storia»: con la modernità, lo Spirito riconosce il mondo come suo prodotto, coglie in ciò che gli è dato l'implicita presenza dello Spirito, di ciò che può essere compreso razionalmente, e il mondo sociale dello «Spirito Oggettivo» è il luogo in cui lo Spirito può «sentirsi a casa con sé e con il suo altro», in cui le peculiarità individuali di un soggetto particolare sono riconosciute come determinazioni dell'«universale» della società, e non come qualcosa al di sopra e contro di esso.

Žižek è ben lontano dall'afferrare il senso dell'«Assoluto» di Hegel: esso non è un *nihil*, un «mondo trascendente dell'informe», o qualche altra trascendenza del tipo *ding-an-sich*. L'Assoluto di Hegel non è la schellinghiana «notte in cui tutte le vacche sono nere»; l'Assoluto è la cosa più ricca di contenuto che ci sia. L'Assoluto è un universale concreto; il suo essere, la sua verità, è insito solo nelle determinazioni particolari («momenti») che costituiscono il sistema di Hegel – le determinazioni che costituiscono la triade Logica, Natura e Spirito. L'Assoluto non è «in guerra con sé stesso»; l'Assoluto si particolarizza nella separatezza della natura e ritorna all'unità con sé nella riconciliazione della separatezza con l'unità. In termini religiosi, il Padre genera il Figlio ed essi sono uniti nello Spirito della carità che procede da entrambi; Dio crea un mondo «caduto» di disordine, vi fa ingresso nel Suo unico Figlio e il mondo è riconciliato con Dio attraverso la vita dello Spirito; il peccatore individuale, separato da Dio, diventa un figlio adottivo di Dio nella comunità dello Spirito. Nella commedia divina l'Assoluto non guerreggia.

La «negatività assoluta, che nega sé stessa» [sic] del Terrore è un momento della storia, proprio come la Caduta di Adamo è un momento del racconto cristiano della storia-salvezza. Per Hegel, il Terrore è un esempio dell'«universale astratto»: nella «libertà assoluta» ci si rifiuta di riconoscere qualunque contenuto come adeguato all'universale, alla Ragione, – di qui l'«Essere Supremo» puramente formale della Rivoluzione francese e le strombazzate «Libertà, Eguaglianza e Fraternità», mentre lo stato reale delle cose era elevato a tirannia al massimo grado. Il riferimento cruciale di Hegel al Terrore non significa che «esso è un momento necessario nel dispiegarsi della libertà» (perché questo può essere applicato indifferentemente a tutto ciò che Hegel include nel suo Sistema), ma che il Terrore mostra ciò che accade quando

l'impulso verso l'Universale nella vita umana assume una forma utopica, che cerca di ricostruire tutto a partire dal puro pensiero, piuttosto che riconoscere e coltivare ciò che è già razionale nella vita umana.³⁴

Abbiamo qui la forma più pura di *différend* e, se restiamo dentro i confini dell'interpretazione manualistica ordinaria, l'idea di Hegel che questa critica sottende apparirà non solo convincente ma anche ovvia – come se la mia fosse una lettura eccentrica, contro la quale sarebbe sufficiente richiamare gli elementi essenziali della filosofia hegeliana che qualunque studente conosce. Perciò, per me è piuttosto imbarazzante replicare a questa critica: tutto quello che afferma mi è, naturalmente, ben noto, perché consiste precisamente nell'immagine predominante di Hegel che cerco di mettere in discussione – ragion per cui non la si può semplicemente invocare contro di me... Nondimeno, resta la domanda di fondo: che cosa mi giustifica nel respingere questa immagine? Cominciamo dall'ultima frase del passo citato. Dopo aver ammesso che il Terrore rivoluzionario era necessario (in senso puramente formale, come momento subordinato dello sviluppo), il mio critico lo riduce all'esito di una scelta sbagliata: il Terrore «mostra ciò che accade quando l'impulso verso l'Universale nella vita umana assume una forma utopica, che cerca di ricostruire tutto a partire dal puro pensiero» – esplode quando, invece di «riconoscere e coltivare ciò che è già razionale nella vita umana», cioè invece di ricercare e sottoscrivere la razionalità soggiacente all'ordine esistente e di imporre cambiamenti in continuità con la tradizione, si vuole operare una rottura violenta con il passato, rimettere il mondo a testa in giù e ripartire dall'anno zero. Il problema è che Hegel celebra, in modo non ambiguo verso la fine della sua vita, proprio questa qualità della Rivoluzione francese – ecco le sue parole sublimi nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*:

Si è detto che la *rivoluzione francese* sia partita dalla filosofia e non senza ragione si è chiamata la filosofia *sapienza mondana*, poiché la filosofia non è soltanto la verità in sé e per sé, bensì anche la verità che prende vita nella mondanità. Perciò non bisogna dichiararsi contrari, quando qualcuno afferma che la rivoluzione ricevette la sua prima sollecitazione dalla filosofia [...]. Da che il sole sta nel firmamento e i pianeti girano intorno a esso, non si era mai visto l'uomo mettersi sulla testa, oltretutto sul pensiero, e costruire la realtà a misura del pensiero [...] solo adesso l'uomo è arrivato a conoscere che il pensiero deve governare la realtà spirituale. Fu una splendida aurora. Tutti gli esseri pensanti hanno celebrato unanimi quest'epoca. Una commozione sublime dominò in quel periodo, un entusiasmo dello spirito fece rabbrivire il mondo, quasi che si fosse giunti solo allora alla riconciliazione reale del divino con il mondo.³⁵

Naturalmente, questo non impedì a Hegel di analizzare con freddezza la necessità interna della libertà astratta che si trasformò nel suo opposto, l'autodistruttivo Terrore rivoluzionario; ma non si dovrebbe mai dimenticare che la critica di Hegel è immanente, e accetta il principio fondamentale della Rivoluzione francese (e il suo

supplemento essenziale, la Rivoluzione di Haiti). Qui bisogna essere molto chiari: in nessun modo Hegel sottoscrive la consueta critica liberale della Rivoluzione francese, che colloca la distorsione nel 1792-93, e il cui ideale è il 1789 senza il 1793, la fase liberale senza la radicalizzazione giacobina. Per Hegel il 1793-94 è una conseguenza necessaria e immanente del 1789; nel 1792 non c'era nessuna possibilità di intraprendere un corso più «moderato» senza disfare la Rivoluzione stessa. Solo il Terrore «astratto» della Rivoluzione francese crea le condizioni per la «libertà concreta» post-rivoluzionaria.

Volendo porla in termini di scelta, Hegel segue un assioma paradossale che riguarda la temporalità logica: la prima scelta deve essere quella sbagliata. Solo la scelta sbagliata crea le condizioni per la scelta giusta. Qui sta la temporalità del processo dialettico: esiste una scelta, ma in due tempi. La prima è tra il «buon vecchio» ordine organico e la rottura violenta di quell'ordine – e questo è il punto in cui ci si dovrebbe assumere il rischio di optare per la scelta «peggiore». Questa prima scelta spiana la strada al nuovo inizio e crea le condizioni del suo superamento, dal momento che solo dopo che la radicalità negativa, il «terrore», dell'universalità astratta ha compiuto il suo lavoro, si può scegliere tra questa universalità astratta e l'universalità concreta. Non c'è modo di cancellare lo scarto temporale e presentare la scelta come triplice, come la scelta tra il vecchio ordine sostanziale, la sua negazione astratta e una nuova universalità concreta.

Questa paradossale priorità della scelta sbagliata fornisce la chiave della «riconciliazione» hegeliana: non è l'armonia organicista di un Intero in cui ogni momento è fissato nel suo posto particolare, in contrapposizione a un campo lacerato in cui ogni momento tenta di affermare la propria autonomia unilaterale. Ogni momento particolare *afferma* pienamente sé stesso nella sua autonomia unilaterale, ma ciò lo conduce alla rovina, all'autodistruzione – e *questa* è la «riconciliazione» hegeliana: non una riconciliazione che avviene direttamente nel riconoscimento reciproco, ma una riconciliazione attuata nella e attraverso la lotta stessa. L'«armonia» che Hegel descrive è la strana armonia degli «estremi», la folle e violenta danza di ogni estremo che si volge nel suo opposto. In questa danza folle, l'Assoluto non è un contenitore onnicomprensivo, lo spazio o il campo al cui interno ogni momento particolare è in guerra con gli altri – è esso stesso preso nella lotta. Qui, ancora, il critico di sopra fraintende questa mia affermazione: «il 'mondo trascendente dell'informe' (in breve: l'Assoluto) è in guerra con sé stesso; questo significa che l'informatà (auto-)distruttiva (l'assoluta negatività autorelazionantesi) deve apparire come tale nel regno della realtà finita»; il mio critico

legge queste righe come se io sostenessi che l'Assoluto hegeliano è la negatività astratta di un Universale che sospende ogni suo contenuto particolare, la proverbiale notte in cui tutte le vacche sono nere; e poi, trionfalmente, puntualizza quello che è ovvio, e cioè che, al contrario, l'Assoluto hegeliano è un universale concreto. Ma l'alternativa proposta dal mio critico – tra l'universalità astratta e il sistema organico concreto in cui l'universale genera e contiene la ricchezza delle sue determinazioni particolari – è falsa: manca qui la terza scelta, propriamente hegeliana, e precisamente quella che invocavo nel passo citato, cioè la scelta dell'*universalità astratta come tale, in opposizione al suo contenuto particolare, che appare nel proprio contenuto particolare* (come una delle sue specie) e che incontra tra le sue specie come la sua «determinazione oppositiva». È in *questo* senso che «il 'mondo trascendente dell'informe' (in breve: l'Assoluto) è in guerra con sé stesso» e che «l'infermità (auto-)distruttiva (l'assoluta negatività autorelazionantesi) deve apparire come tale nel regno della realtà finita»: questa universalità astratta diventa «concreta» non soltanto dispiegandosi nella serie delle sue determinazioni particolari, ma *inclusendo sé stessa nella serie*. L'Assoluto è «in guerra con sé stesso» a causa di questa autoinclusione (autoreferenzialità), come nel caso del Terrore rivoluzionario, in cui la negatività astratta non è più un In-sé trascendente ma appare «nella sua determinazione oppositiva», come una forza particolare che si oppone a e distrugge ogni (altro) contenuto particolare. In termini hegeliani più tradizionali, questo vuol dire che in un processo dialettico, ogni opposizione esterna, ogni lotta tra il soggetto e il suo opposto esterno, apre la via a una «contraddizione interna», a una lotta del soggetto con sé stesso: nella lotta contro la Fede, l'Illuminismo è in guerra con sé stesso, oppone sé stesso alla propria sostanza. Negare che l'Assoluto sia «in guerra con sé stesso» significa negare l'autentico nocciolo del processo dialettico hegeliano, riducendolo a una sorta di Assoluto Orientale, un medium neutro e impassibile in cui i particolari lottano reciprocamente.

Per questo il mio critico sbaglia anche quando afferma che l'Assoluto

non è «in guerra con sé stesso»; l'Assoluto si particularizza nella separatezza della natura e ritorna all'unità con sé nella riconciliazione della separatezza con l'unità. In termini religiosi, il Padre genera il Figlio ed essi sono uniti nello Spirito della carità che procede da entrambi; Dio crea un mondo «caduto» di disordine, vi fa ingresso nel Suo unico Figlio e il mondo è riconciliato con Dio attraverso la vita dello Spirito; il peccatore individuale, separato da Dio, diventa un figlio adottivo di Dio nella comunità dello Spirito.³⁶

Sebbene questo possa apparire come un riassunto fedele del dispiegarsi dell'Assoluto di Hegel, in realtà trascura un aspetto essenziale – il fatto che, come Hegel ripete continuamente, l'Assoluto è

il «risultato di sé», l'esito della propria attività. Questo significa che, in senso stretto, non c'è alcun Assoluto che si esteriorizza o si particolarizza e poi si riunisce alla sua Alterità alienata: l'Assoluto emerge da questo processo di alienazione – cioè, come risultato della propria attività, l'Assoluto non «è» altro che il suo «ritorno in sé». L'idea di un Assoluto che si esteriorizza e poi si riconcilia con la sua Alterità presuppone che l'Assoluto sia dato in anticipo, prima del processo del suo divenire; pone come punto di partenza del processo ciò che in effetti è il risultato. L'inadeguatezza di questa idea comune del processo hegeliano diventa palpabile quando il mio critico la descrive in termini religiosi: una lettura attenta non può fare a meno di notare che la descrizione evoca due «triadi» differenti, dapprima la triade del padre che genera il figlio e poi si unisce con lui nello Spirito, poi la triade di Dio che crea un mondo caduto, dopodiché si riconcilia con esso entrandovi nella forma del Cristo, il figlio. È vero che, così, «l'individuo peccatore, separato da Dio, diventa un figlio adottivo di Dio nella comunità dello Spirito»; tuttavia, il prezzo pagato è che Dio stesso deve essere separato da sé, deve morire nel modo della crocifissione del Figlio. Non è la morte di Cristo la prova definitiva che, nella tensione tra Dio e il mondo caduto, Dio è in guerra con sé stesso, per cui deve «entrare» nel mondo caduto nella forma della sua determinazione oppositiva, come un miserabile individuo chiamato Gesù?

La negazione della negazione

L'affermazione che l'Assoluto è il «risultato di sé stesso», il prodotto della sua stessa attività, è forse un altro sofisma, un paradosso simile a quello del barone di Münchhausen? È ciò che, in termini filosofici, sostiene Dieter Henrich, quando spiega che hegel non riuscì mai a esporre chiaramente la «matrice» di base del suo procedimento dialettico, «un discorso di secondo ordine che avrebbe permesso di interpretare il suo modo di procedere. Credo che senza la chiave che offro [ai miei lettori], il sistema rimanga in definitiva inaccessibile». ³⁷ Come è ben noto, Henrich cerca di rinvenire questa chiave nel suo classico saggio sulla logica hegeliana della riflessione, in cui afferma che Hegel si avvicina alla definizione della matrice di base del suo modo di procedere all'inizio della logica dell'Essenza, quando tratta brevemente delle diverse modalità di riflessione. La questione, come sempre, è verificare se questa chiave mantiene ciò che promette: ci dà veramente accesso al segreto più intimo della dialettica di Hegel? Henrich inizia la sua trattazione così:

Partire solo dalla negazione vuol dire che *non si ha altro che la negazione*. Ora, per non avere altro che la negazione, c'è bisogno che la negazione sia ripetuta. Perché, nella visione di Hegel, la negazione è *relazionale*, nel senso che ci deve essere qualcosa che

essa nega. Ma se non c'è un altro che la negazione possa negare – in conformità all'assunto di base secondo il quale *non si ha altro che la negazione* – la negazione può solo negare *sé stessa*. Di conseguenza, la negazione *autonoma* può essere solo una negazione *della negazione*. Questo significa che la negazione autonoma è originariamente autoreferenziale: per avere soltanto la negazione, occorre che essa ci sia due volte [...].

Non si ha in primo luogo una proposizione particolare e successivamente la sua negazione e, infine, un'ulteriore negazione della negazione che potrebbe restituirci la proposizione di partenza.³⁸

Per il senso comune questo ragionamento costituisce, naturalmente, una sofisma privo di significato: non si può cominciare con la negazione, la negazione presuppone un ente positivo da negare. Perciò è cruciale chiarire con esempi convincenti che cosa si intende per negazione autoreferenziale – e qui ci sembra che Henrich deluda le aspettative: rimane infatti uno scarto tra la determinazione astratta, citata sopra, della negazione autoreferenziale e l'esempio di procedimento hegeliano fornito da Henrich poche pagine prima:

[Hegel] persegue la strategia seguente: invoca l'idea kantiana di autonomia (autodeterminazione completa) come canone e poi nota che ci sono vari modi in cui l'agente individuale può acquisire e osservare questo principio [...]. Ora l'analisi critica del filosofo è in grado rilevare una discrepanza tra la richiesta di autonomia e il grado di consapevolezza o di moralità che l'agente ha già acquisito. Inoltre, la prova di questa discrepanza costituisce, nello stesso tempo, ciò che giustifica la richiesta di una forma superiore di vita morale. Questa forma superiore elimina i difetti di quelle precedenti e così le *porta a compimento* [...] la nuova forma esige che quella precedente sia presente accanto a sé, anticipando il proprio compimento, sebbene non sia più la forma definitiva.³⁹

Per illustrare questo procedimento (in un modo che, naturalmente, confligge con l'orientamento politico di Henrich), notiamo come la critica marxista della libertà e dell'eguaglianza «borghese» ci offra un perfetto caso di questo *pleroma* (compimento della legge): se si resta al livello dell'eguaglianza e della libertà puramente legali, si giunge, di conseguenza, all'autonegazione immanente della libertà e dell'eguaglianza (la non-libertà e ineguaglianza dei lavoratori sfruttati che vendono «liberamente» la loro forza-lavoro sul mercato); il principio legale astratto di libertà ed eguaglianza deve così essere integrato da un'organizzazione sociale della produzione che impedisca l'auto-neutralizzazione del principio al momento della sua attuazione. Il principio di libertà ed eguaglianza è in tal modo «superato»: è negato e al contempo conservato in una forma superiore.⁴⁰ L'esempio ci permette di chiarire il paradossale punto di partenza della «chiave» di Henrich: Hegel non inizia veramente con la negazione, ma con una positività apparente che, a un esame più attento, si rivela immediatamente essere la sua stessa negazione. Così, nel nostro esempio, la libertà e l'eguaglianza «borghesi» e positive si rivelano (nella loro attualizzazione) come l'opposto di sé stesse, come la negazione di sé stesse. Tuttavia, questa non è ancora la negazione vera

e propria, la negazione come movimento della mediazione – l'autentico movimento comincia quando la forma originale (che «è» la sua stessa negazione) è negata o rimpiazzata da una forma superiore. E la «negazione della negazione» si verifica quando ci rendiamo conto che la forma superiore che nega la precedente conserva effettivamente (e afferma perfino con più forza) il punto di partenza. In altre parole, lo attualizza, gli conferisce un contenuto positivo: l'affermazione immediata della libertà e dell'eguaglianza è realmente l'opposto di sé stessa, la propria autodistruzione; solo quando sono negati o elevati a un livello superiore (in una adeguata organizzazione sociale dell'economia e così via) libertà ed eguaglianza divengono *reali*. Infatti, alla fine della *Scienza della logica*, Hegel afferma che, se si vogliono contare i momenti del processo dialettico, essi figurano indifferentemente come tre o come quattro – ciò che è negato è già negato in sé. Ma c'è un punto ulteriore da aggiungere: come dimostra il nostro esempio, se fissiamo il nostro sguardo sull'autonomia soggettiva astratta senza considerare il suo compimento concreto, non accade soltanto che questa autonomia neghi sé stessa. Cosa molto più importante, questa «fissazione» è necessaria, inevitabile, non si può aggirare per giungere direttamente a una superiore forma concreta: l'autonegazione, che poi determina la richiesta della (o dischiude lo spazio per la) forma superiore, può avere luogo solo mediante la fissazione «eccessiva» sulla forma inferiore. (Si ricordi l'esempio della Rivoluzione francese: la libertà e l'eguaglianza astratte *dovevano* prima negare sé stesse nel [o rivelarsi come] Terrore assoluto – solo in questo modo veniva dischiuso lo spazio per uno Stato post-rivoluzionario «concreto»).

A questo punto, possiamo vedere chiaramente l'errore insito in una delle più comuni posizioni critiche verso Hegel: «Hegel presuppone che il movimento vada sempre avanti – una tesi è opposta alla sua anti-tesi, la 'contraddizione' si approfondisce, si passa alla nuova posizione ecc. Ma che cosa succede se un momento rifiuta di farsi catturare nel movimento dialettico, se insiste semplicemente nella (o si rassegna alla) sua particolarità inerte: 'ok, sono incoerente con me stesso, e allora? Preferisco stare dove sono...'» L'errore di questa critica sta nel fatto che essa manca il bersaglio, il punto essenziale: lungi dal costituire un'anormalità minacciosa, l'eccezione nel «normale» movimento dialettico – il rifiuto di un momento di essere preso nel movimento dialettico, il fissarsi nella sua identità particolare – è precisamente ciò che accade di regola. Un momento si trasforma nel suo opposto esattamente fissandosi in ciò che è, rifiutando di riconoscere la sua verità in ciò che gli è opposto.

Ma non c'è un esempio più radicale (in termini teoretici e politici), che si adatta meglio dell'astratta descrizione di Henrich – secondo la

quale si inizia con la negazione e poi si raggiunge una nuova positività attraverso la negazione autoreferenziale – vale a dire l'esempio del *crimine*? La figura centrale del thriller a sfondo religioso di Gilbert K. Chesterton, *L'uomo che fu Giovedì*, è il misterioso capo di una sezione super-segreta di Scotland Yard, che è convinto che «una cospirazione puramente intellettuale minaccerebbe ben presto l'esistenza stessa della civiltà»:

È sicuro che il mondo scientifico e artistico siano silenziosamente associati in una crociata contro la famiglia e lo Stato. Egli ha perciò formato un corpo speciale di poliziotti, che sono anche filosofi e hanno il compito d'osservare i principi di quella cospirazione, non soltanto sotto l'aspetto criminale ma anche settario [...] L'opera del poliziotto filosofo [...] è nello stesso tempo più ardita e più sottile di quella di un investigatore ordinario. Il consueto agente va nelle birrerie ad arrestare i ladri; noi andiamo nelle artistiche partite di tè a scoprire i pessimisti. Il consueto investigante scopre da un libro mastro o da un diario che è stato commesso un delitto; noi scopriamo da un libro di sonetti che un delitto verrà commesso. Noi abbiamo da rintracciare l'origine di quegli spaventosi pensieri che spingono da ultimo al fanatismo intellettuale e al delitto cerebrale.⁴¹

Non sottoscriverebbero pensatori così diversi tra loro come Popper, Adorno e anche Lévinas, una versione leggermente modificata di questa idea, in cui il vero delitto politico si chiama «totalitarismo» e il crimine filosofico è condensato nel concetto di «totalità»? Una linea retta congiunge il concetto filosofico di totalità e il totalitarismo politico, ragion per cui il compito del «poliziotto filosofico» è scoprire, in un dialogo di Platone o in un trattato di Rousseau, che sarà commesso un crimine politico. Il poliziotto politico ordinario si infila nelle riunioni segrete dei rivoluzionari per arrestarli; il poliziotto filosofico partecipa ai simposi di filosofia per individuare chi propone l'idea di totalità. Il comune agente dell'antiterrorismo cerca di scoprire chi si sta preparando a far saltare in aria edifici o ponti; il poliziotto filosofico tenta di individuare chi ha intenzione di decostruire i fondamenti morali e religiosi della nostra società. La stessa idea fu già formulata da Heinrich Heine nella sua *Storia della religione e della filosofia in Germania* [*Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*] del 1834, sebbene come un fatto positivo e ammirevole: «Prendete nota di questo, voi fieri uomini d'azione, voi non siete altro che i seguaci inconsapevoli degli intellettuali, che, spesso nel più umile isolamento, hanno architettato meticolosamente ogni vostra azione».⁴² Come direbbero oggi i conservatori culturali, i filosofi decostruzionisti sono molto più pericolosi dei terroristi veri: mentre questi ultimi vogliono minare il nostro sistema etico-politico per imporre il loro regime etico-religioso, i decostruzionisti vogliono minare l'ordine in quanto tale:

Noi diciamo che i delinquenti pericolosi sono quelli istruiti, che il più pericoloso criminale è il moderno filosofo senza legge alcuna. In suo confronto i truffatori e i bigami sono essenzialmente uomini morali: il mio cuore palpita per loro. Essi accettano l'ideale essenziale dell'uomo, salvo che lo cercano in modo erroneo. I ladri

rispettano la proprietà; soltanto desiderano che la proprietà diventi proprietà loro, per poterla rispettare più perfettamente. Ma i filosofi disprezzano la proprietà come proprietà, essi vogliono distruggere l'idea stessa del possesso personale. I bigami rispettano il matrimonio, altrimenti non accetterebbero l'alto cerimoniale e anche la formalità ritualistica della bigamia. Ma i filosofi disprezzano il matrimonio come matrimonio. Gli assassini rispettano la vita umana; soltanto essi desiderano di raggiungere una maggiore pienezza di vita in se stessi mediante il sacrificio di quelle che ad essi sembrano vite di minor valore. Ma i filosofi odiano la vita stessa, la loro quanto quella degli altri [...] Il volgare assassino è un uomo cattivo, ma è, per così dire, buono almeno condizionalmente. Egli dice che, se soltanto un certo ostacolo fosse rimosso, – per esempio uno zio ricco, – sarebbe disposto ad accogliere l'universo e a lodare Iddio. È un riformatore, ma non un anarchico; desidera purificare l'edificio, non distruggerlo. Ma il cattivo filosofo non mira a modificare le cose, bensì ad annichilirle.⁴³

Questa analisi provocatoria mostra i limiti di Chesterton e l'inadeguatezza del suo hegelismo: egli non afferra che il *delitto universale (universalizzato) non è più un crimine – esso supera (nega / toglie) sé stesso come delitto e da trasgressione si trasforma in un nuovo ordine*. Chesterton ha ragione nell'affermare che, paragonati al filosofo «senza legge alcuna», i rapinatori, i bigami, e anche gli assassini, sono essenzialmente uomini morali: un ladro è un uomo «buono almeno condizionalmente», non nega la proprietà *in quanto tale*, ne vuole solo di più per sé e perciò è disposto a rispettarla. Tuttavia, la conclusione da trarre da tutto questo è che *il crimine in quanto tale è «essenzialmente morale»*, esso mira semplicemente a una particolare riorganizzazione illegale dell'ordine morale globale che in sé dovrebbe rimanere invariato. E, nell'autentico spirito hegeliano, si dovrebbe portare questa proposizione (sulla «essenziale moralità» del crimine) fino al suo rovesciamento immanente: non soltanto il crimine è «essenzialmente morale» (in hegelese: un momento inerente al dispiegarsi degli antagonismi e delle «contraddizioni» interne al concetto di ordine morale, non qualcosa che turba l'ordine morale dall'esterno, come un'intrusione accidentale), ma *la moralità stessa è essenzialmente criminale*. Di nuovo, non soltanto nel senso che l'ordine morale universale e necessario «nega sé stesso» nei crimini particolari, ma, più radicalmente, nel senso che *il modo in cui la moralità (e, nel caso del furto, la proprietà) afferma sé stessa è già in sé un crimine – «la proprietà è un furto»*, come si era soliti dire nel diciannovesimo secolo. Ciò significa che dovremmo passare dal furto come particolare violazione criminale della forma universale della proprietà a questa forma stessa come violazione criminale: Chesterton non riesce a percepire il fatto che il «crimine universalizzato», che egli proietta sulla «moderna filosofia senza legge» e il suo equivalente politico (il movimento «anarchico» che mira a distruggere l'intera vita civilizzata) esiste già *nella forma dello stato di diritto esistente*, cosicché l'antagonismo tra legge e crimine si rivela inerente al crimine stesso, come antagonismo tra crimine universale e particolare.⁴⁴ Questo punto

è stato chiarito nientemeno che da Richard Wagner, il quale, nella bozza di *Gesù di Nazareth*, scritta tra la fine del 1848 e gli inizi del 1849, attribuisce a Gesù una serie di supplementi alternativi ai Comandamenti:

Il comandamento dice: Non commettere adulterio! Ma io vi dico: voi non vi sposerete senza amore. Un matrimonio senza amore è infranto non appena viene celebrato, e chi ha corteggiato senza amore lo ha già rotto. Se seguite il mio comandamento, come potreste mai romperlo, giacché esso vi comanda di fare quello che il vostro cuore e la vostra anima desiderano? – Ma se vi sposate senza amore, voi vi ponete contro la legge di Dio e il vostro matrimonio è un peccato contro Dio; e questo peccato vendica sé stesso mediante il vostro contrasto con la legge degli uomini, giacché avreste infranto il voto del matrimonio.⁴⁵

Lo scostamento dalle vere parole di Gesù qui è cruciale: Gesù «interiorizza» la proibizione, rendendola molto più severa (la Legge dice di non commettere adulterio ma in verità vi dico, se anche desiderate la moglie di un altro nella vostra mente, è come se aveste già commesso adulterio, ecc.); anche Wagner la interiorizza ma in maniera differente – la dimensione interna non è quella dell'intenzione ma dell'amore che dovrebbe accompagnare la Legge (il matrimonio). Il vero adulterio non è copulare al di fuori del matrimonio ma copulare all'interno del matrimonio senza amore: il semplice adulterio viola la Legge dall'esterno, mentre il matrimonio senza amore la distrugge dall'interno, volgendo la lettera della Legge contro il suo spirito. Parafrasando Brecht ancora una volta: cos'è mai il semplice adulterio in confronto all'adulterio che è un matrimonio senza amore? Non è un caso che la formulazione «Il matrimonio è adulterio», che Wagner sottintende, richiami «La proprietà è un furto» di Proudhon: negli eventi tempestosi del 1848, Wagner non solo era un seguace di Feuerbach, il quale celebrava l'amore sessuale, ma anche un rivoluzionario proudhoniano che rivendicava l'abolizione della proprietà privata; nessuna meraviglia se, nella stessa pagina, Wagner attribuisca a Gesù un supplemento proudhoniano a «Non rubare!»:

Anche questa è una buona legge: Non rubare e non desiderare la roba d'altri. Chi va contro questa legge commette peccato: ma io vi preservo da questo peccato, perché vi insegno: Ama il prossimo tuo come te stesso; che significa anche: Non accumulare ricchezze per te, perché così facendo rubi al tuo prossimo e lo riduci alla fame; perché, quando i tuoi beni sono difesi dalla legge degli uomini, ciò spinge il tuo prossimo a peccare contro la legge.⁴⁶

Così si dovrebbe concepire il «supplemento» cristiano al Libro: come una vera e propria «negazione della negazione» hegeliana, determinata dallo slittamento decisivo dalla *distorsione di un concetto* alla *distorsione costitutiva di quel concetto*, cioè al concetto come distorsione-in-sé. Ricordiamo ancora il motto dialettico di Proudhon, «La proprietà è un furto»: la «negazione della negazione» riposa qui nello slittamento dal furto come distorsione («negazione», violazione)

della proprietà alla dimensione del furto inscritta nel concetto stesso di proprietà (nessuno ha diritto al possesso esclusivo dei mezzi di produzione, essi sono per natura essenzialmente collettivi, così, ogni pretesa del tipo «questo è mio» è illegittima). Come si è appena visto, vale lo stesso per il crimine e la legge, per il passaggio dal crimine come distorsione («negazione») della legge al crimine come supporto della legge, all'idea della legge stessa come crimine universalizzato. Sarebbe da notare che, in questo concetto di «negazione della negazione», l'unità che comprende i due termini opposti coincide con ciò che sta «più in basso», l'elemento «trasgressivo»: il crimine non è un momento dell'automediazione della legge (così come il furto non è momento dell'automediazione della proprietà); l'opposizione tra crimine e legge è inerente al crimine stesso, la legge è una sotto-specie del crimine, la negazione autoreferenziale del crimine (così come la proprietà è la negazione autoreferenziale del furto). E, in definitiva, non accade lo stesso nella natura? In questo caso, la «negazione della negazione» consiste nello slittamento dall'idea che stiamo violando un ordine naturale armonico all'idea che l'imposizione al Reale di questo concetto di ordine armonico è in sé la violazione più grande – per cui la premessa, il primo assioma perfino, di ogni ecologismo radicale è «la Natura non esiste». Chesterton ha scritto: «Togliete il soprannaturale e quello che vi resta è l'innaturale». Dovremmo sottoscrivere questa affermazione, ma nel senso opposto a quello suggerito da Chesterton: dovremmo accettare che la natura sia «innaturale», uno spettacolo bizzarro di perturbazioni contingenti senza finalità interna o razionalità. Lo stesso rovesciamento dialettico caratterizza la nozione di violenza: non solo un'esplosione di violenza è spesso un *passage à l'acte* quale segno di impotenza, ma si potrebbe affermare che questo rovesciamento sia inerente al concetto stesso di violenza, e non sia soltanto il carattere o il segno di una violenza deficitaria. La violenza *in quanto tale* – il bisogno di aggredire l'avversario – è un segno di impotenza, di esclusione dell'agente da ciò che egli aggredisce. Trattiamo con violenza solo quello che sfugge al nostro controllo, che non possiamo regolare o dirigere dall'interno.

Le parole di Wagner non possono non evocare i famosi passi del *Manifesto del Partito Comunista* che replicano all'accusa borghese secondo la quale il comunismo vuole abolire la libertà, la proprietà e la famiglia: è la libertà capitalistica in sé, come libertà di vendere e comprare sul mercato, a costituire la vera forma di non-libertà per chi non ha altro da vendere che la propria forza-lavoro; è la proprietà capitalistica ad «abolire» la proprietà per quanti non possiedono i mezzi di produzione; è il matrimonio borghese a universalizzare la prostituzione. In tutti questi casi, l'opposizione esterna viene interiorizzata, in modo che uno dei termini contrapposti si traduce

nella forma in cui l'altro appare (la libertà borghese è la forma in cui appare l'illibertà per la maggioranza, ecc.). Tuttavia, almeno per quanto riguarda la libertà, per Marx tutto questo significa che il comunismo non abolirà la libertà ma, abolendo la servitù capitalistica, instaurerà la vera libertà, la libertà che non sarà più la forma dell'apparire del suo opposto. Così, non è la libertà in quanto tale a dare figurazione alla presenza del suo opposto, lo è soltanto una falsa libertà, la libertà distorta dai rapporti di dominio.

Al di sotto della dialettica della «negazione della negazione», quindi, si impone immediatamente un atteggiamento «normativo» habermasiano: come possiamo parlare di crimine senza una previa nozione di ordine legale che la trasgressione criminale violerebbe? In altre parole, non è forse questa nozione della legge come crimine universalizzato o autonegato essa stessa autodistruttiva? Un approccio davvero dialettico respinge proprio questa idea: ciò che precede la trasgressione è uno stato di cose neutro, né buono né cattivo (né proprietà né furto, né legge né crimine); l'equilibrio di questo stato di cose è in seguito violato, e la norma positiva (la legge, la proprietà) emerge come mossa secondaria, come tentativo di contrastare e contenere la trasgressione. Rispetto alla dialettica della libertà, ciò significa che è la libertà «alienata, borghese» a creare le condizioni e dischiudere lo spazio per la libertà «reale». ⁴⁷

Lo slittamento dalla negazione alla negazione della negazione si rivela così come il movimento dalla dimensione oggettiva a quella soggettiva: nella negazione diretta, il soggetto osserva un cambiamento nell'oggetto (la sua disintegrazione, il passaggio al suo opposto), mentre nella negazione della negazione, il soggetto include sé stesso nel processo dialettico, tiene conto del modo in cui il processo che osserva influisce sulla sua posizione. Prendiamo l'esempio «supremo», la crocifissione: il soggetto dapprima osserva l'espressione più radicale di negatività che si possa immaginare, la morte di Dio; poi, diviene consapevole del fatto che la morte di Dio apre lo spazio per la sua libertà (soggettiva).

Una simile lettura della negazione della negazione confligge con la nozione ampiamente condivisa secondo la quale la prima negazione costituisce la scissione o la particolarizzazione dell'essenza interiore, la sua esteriorizzazione, e la seconda negazione produce il superamento della scissione. Nessuna sorpresa se questa nozione ha spinto molti interpreti di Hegel a sminuire la funzione della negazione della negazione, considerando la stessa come un meccanismo artificiale atto a garantire l'esito finale, sempre felice, di un processo. Ancora nel 1953, il giovane Louis Althusser pubblicò un testo su *La revue de l'enseignement philosophique*, in cui si congratulava con Stalin per il rifiuto della «negazione della negazione» come legge universale

della dialettica,⁴⁸ rifiuto condiviso anche da Mao. È facile cogliere in questo atteggiamento le tracce dello spirito della lotta, dell'«uno che si divide in due»: non c'è riunificazione, non c'è nessuna sintesi finale, la lotta continua per sempre. Tuttavia, la «sintesi» dialettica hegeliana deve essere ben distinta dal modello «sintesi-degli-opposti» con cui viene di regola identificata. In psicoanalisi ci sono due versioni di questo modello. La prima è *soggettivista*: il trattamento psicoanalitico è concepito come appropriazione riflessiva della sostanza inconscia alienata e, in prima battuta, potrebbe sembrare che il famoso *wo es war soll ich werden* di Freud si adatti perfettamente al processo della «sostanza inconscia che diventa soggetto». La seconda versione è *sostanzialista*, e non dovrebbe sorprendere i veri freudiani il fatto che a proporla per primo sia stato Jung, il super-rinnegato, nella sua «teoria compensatoria» pseudo-hegeliana. (Nel contrasto tra Freud e Jung, l'autentico hegeliano era Freud). L'idea di base della «teoria compensatoria» è l'elevazione dell'Inconscio a verità sostanziale e recondita del soggetto umano. A causa del nostro soggettivismo razionalista e unilaterale, noi occidentali avremmo smarrito questa Verità sostanziale situata nella profondità del nostro essere:

Quando cioè la vita prende in un modo o nell'altro una direzione unilaterale, la necessità dell'auto-controllo nell'organismo fa sì che vengano ammassati nell'inconscio tutti quei fattori che nell'esistenza cosciente avrebbero poche possibilità di manifestarsi. Deriva di qui la *teoria compensatoria* dell'inconscio, che io ho contrapposto alla teoria della rimozione.⁴⁹

È facile cogliere il riferimento ai sintomi nevrotici e alla terapia: quando l'ego si restringe troppo e si irrigidisce, allontanando da sé le tendenze («irrazionali») che non si adattano alla sua (auto-)immagine, queste tendenze ritornano nella forma di sintomi nevrotici. Per esempio, quando un uomo comprime la sua «ombra» (anima) femminile, escludendola dalla sua identità, essa ritorna a ossessionarlo sotto forma di figure femminili oscene e mostruose, in cui non è in grado di riconoscersi e che esperisce come intrusioni estranee e brutali. L'obiettivo della terapia non è quindi l'eliminazione dei sintomi, ma la loro integrazione in un Io più ampio che trascenda i confini ristretti dell'ego. I sintomi rappresentano forze che in sé non sono cattive o distruttive: ciò che le rende tali è la falsa prospettiva dell'ego o, come direbbe Hegel, il male è nello sguardo che percepisce il male dappertutto. Così, quando l'ego è posseduto dai sintomi nevrotici, il compito del terapeuta consiste nel condurre il paziente a riconoscere che il suo ego è parte integrante del problema, non la sua soluzione: il paziente dovrebbe modificare la sua prospettiva e cogliere nei suoi sintomi l'espressione violenta della parte sconfessata di sé. La vera malattia è quella che affligge l'ego stesso, mentre i sintomi nevrotici sono tentativi disperati di cura, di ristabilire l'equilibrio turbato dalla struttura ristretta dell'ego, che ha fatto sì che

fossero estromessi elementi cruciali del contenuto del Sé:

Una nevrosi è veramente eliminata, quando essa ha eliminato il falso atteggiamento dell'Io. *Non siamo noi a doverla curare, ma è lei a curare noi.* Se l'uomo è malato, la sua malattia è il tentativo di curarlo messo in atto dalla natura [...] e ciò che al nevrotico appare assolutamente disprezzabile, nasconde invece il tesoro più autentico che altrimenti non avremmo mai potuto scovare.⁵⁰

Non c'è da sorprendersi se alcuni partigiani di Jung ravvisano nella «teoria compensatoria» un'ispirazione hegeliana:

È stato Hegel ad affermare che l'unico modo in cui può finire la battaglia tra una tesi e un'antitesi è mediante la costruzione di una *sintesi* che includa gli elementi di entrambi i lati e trascenda l'opposizione. Sebbene Jung negasse l'influenza di Hegel sul suo pensiero, è difficile immaginare il pensiero junghiano senza il modello hegeliano, che prevede che il conflitto sia superato mediante la creazione di un «terzo» trascendente, che non è né la tesi né l'antitesi, ma una nuova entità che le include entrambe.⁵¹

Qui, tuttavia, per una volta aveva ragione Jung: non c'è davvero traccia di Hegel nella sua «teoria compensatoria», anche se questa conclusione potrebbe apparire troppo affrettata, dal momento che molte sue formulazioni ricordano effettivamente il concetto hegeliano di riconciliazione del soggetto con la sua sostanza alienata – il soggetto deve riconoscere nel potere estraneo che combatte la parte misconosciuta della sua sostanza. La dialettica del riconoscimento appartiene effettivamente al giovane Hegel; è un tema che trova la sua espressione definitiva nei frammenti del periodo jenesse sull'amore e la riconciliazione, e, più tardi, nella lettura dell'*Antigone* come rappresentazione del tragico confronto tra le due posizioni opposte incarnate da Antigone e Creonte, ciascuno dei quali era accecato dalla propria unilateralità e pertanto incapace di riconoscere il momento della propria verità nell'altro. Questa è la proposizione più hegeliana rinvenibile in Jung: «L'individuo si trova costretto a riconoscere e ad ammettere che il non-Io, l'estraneo, è anch'esso parte della sua vita, e parte di sé medesimo».⁵²

Si può dire, allora, in linea con l'idea che «L'individuo si trova costretto a riconoscere e ad ammettere che il non-Io, l'estraneo, è anch'esso parte della sua vita», che l'obiettivo del processo analitico consista, in modo vagamente hegeliano, nel mettere il paziente nella condizione di «correggere» i compromessi libidici che caratterizzano la sua posizione soggettiva e di prendere atto della verità del suo desiderio? No, per una ragione molto semplice e precisa: perché non c'è una verità sostanziale di cui appropriarsi, in cui il soggetto o il paziente potrebbe riconoscere il suo luogo autentico. Dovremmo così respingere la matrice sottesa al primo rilevante tentativo filosofico di stabilire un legame tra Hegel e la psicoanalisi, cioè quello intrapreso, nella tradizione della Scuola di Francoforte, da Jürgen Habermas in *Conoscenza e interesse*, e che più tardi avrebbe assunto la sua formulazione definitiva in *Libido and Society* di Helmut Dahmer. La

matrice di base qui implicata è fornita dall'omologia tra il processo hegeliano di alienazione e il suo superamento attraverso la mediazione soggettiva, o ri-appropriazione riflessiva, del contenuto sostanziale alienato, e il processo freudiano di rimozione e il suo superamento attraverso il processo analitico, in cui il paziente è condotto a riconoscere il proprio contenuto in ciò che gli appariva come formazione inquietante dell'inconscio. Come la riflessione hegeliana, la psicoanalisi non genera una conoscenza neutrale-obiettiva ma una conoscenza «pratica» che, una volta assunta soggettivamente, cambia radicalmente il suo portatore.

Da una prospettiva contemporanea, è facile ravvisare i limiti di questa idea di riconciliazione – basta applicarla al conflitto tra i nazisti e gli ebrei. Di nuovo, a prima vista, la nozione junghiana di «ombra» quale alter ego misconosciuto sembra adattarsi bene a questo caso: non si avverte in effetti una strana eco e reduplicazione tra l'esaltazione nazista della razza ariana e la percezione che gli ebrei hanno di sé stessi come popolo eletto? Non fu già Schönberg a liquidare il razzismo nazista come una miserabile imitazione della pretesa ebraica di essere il popolo eletto? E, tuttavia, non sarebbe osceno affermare che ciascuna delle due parti avrebbe dovuto riconoscere nel suo opposto la propria verità e sostanza, il suo secondo Sé? Per gli ebrei ciò avrebbe significato semplicemente riconoscere, nella forma dell'odio nazista, la reazione alla loro autoesclusione dalla vita sociale organica, che li consegnati a un'esistenza alienata e senza radici. La fallacia di questo ragionamento salta subito agli occhi: manca la radicale asimmetria tra i poli opposti. Mentre la figura (antisemita) dell'«ebreo» costituisce davvero una sorta di «sintomo» del nazismo, il nazismo non è in nessun modo un sintomo del giudaismo, il ritorno del suo rimosso, la sua intima verità, e sarebbe osceno sostenere che, nella loro lotta contro il nazismo, gli ebrei hanno gettato via, come se fosse «assolutamente disprezzabile, il tesoro più autentico, che altrimenti non avrebbero mai potuto scovare».

L'opposizione dei poli nasconde il fatto che uno dei due costituisce già l'unità di entrambi – così, per Hegel, non c'è bisogno di un terzo elemento per riunificare i poli.⁵³ Perciò la dialettica di Hegel è radicalmente senza fondamento, abissale, un processo di autorelazione dei Due in cui manca il Terzo – per esempio, non c'è nessun Terzo, nessun Fondamento, nessun medio condiviso in cui l'opposizione tra legge e crimine sia «sintetizzata»: la «verità» dialettica della loro opposizione è che il crimine è la sua specie, l'unità che comprende sé stesso e il suo opposto. Riguardo all'opposizione tra individualismo liberale e fondamentalismo, i comunitaristi di oggi sostengono una sorta di «teoria compensatoria» di matrice junghiana: noi, in

Occidente, daremmo troppa importanza all'individualismo, trascurando i legami della comunità, che quindi ritornano a ossessionarci nella forma della minaccia fondamentalista; per combattere il fondamentalismo è necessario quindi cambiare la nostra visione, riconoscere in esso l'immagine distorta dell'aspetto obliato della nostra identità. La soluzione consiste nel ristabilire il giusto equilibrio tra individuo e comunità, nella creazione di un corpo sociale in cui libertà collettiva e individuale si integrino organicamente e reciprocamente. Qui la fallacia è insita proprio nella figura dell'armonia tra i due principi opposti. Al contrario, dovremmo partire dalla «contraddizione» (antagonismo) immanente dell'individualismo capitalista – il fondamentalismo è in definitiva un fenomeno «reattivo» secondario, un tentativo di controbilanciare e «nobilitare» questo antagonismo.

Per Hegel, l'obiettivo non è quello di (ri)stabilire la simmetria e l'equilibrio tra i due principi opposti ma riconoscere in un polo il sintomo dell'insuccesso dell'altro (e *non viceversa*): il fondamentalismo è un sintomo del liberalismo, Antigone è un sintomo di Creonte, ecc. Occorre quindi rivoluzionare o modificare il termine universale stesso (liberalismo, ecc.), così che non richieda più il suo sintomo come garanzia della propria unità. Di conseguenza, se si vuole risolvere la tensione tra l'individualismo laico e il fondamentalismo religioso, più che ricercare il giusto equilibrio tra i due poli, si deve abolire o superare l'origine del problema, l'antagonismo al cuore del progetto individualista capitalista.

Questo movimento verso la negatività autorelazionale è assente nel buddhismo Zen, malgrado esso poggi su una specie di «negazione della negazione»: dapprima si nega la natura sostanziale della realtà e si afferma che l'unico Assoluto è il Vuoto; poi, si supera il Vuoto in quanto ancora opposto alla realtà positiva e si afferma l'identità, in ultima istanza, della pluralità dei fenomeni e del Vuoto. Perciò, l'aspetto fondamentale dell'ontologia buddhista è l'idea della radicale interdipendenza dei fenomeni: i fenomeni sono del tutto non-sostanziali, non c'è nulla dietro di essi, nessun Fondamento, soltanto il Vuoto; se isoliamo una cosa dalle sue relazioni con le altre cose e tentiamo di afferrarla così com'è «in sé», otteniamo solo il Vuoto. Nel nirvana, assumiamo in via esistenziale questo Vuoto: lungi dal negare la consistenza dei fenomeni li assumiamo pienamente nel loro carattere non-sostanziale. L'implicazione etica di questo concetto di Vuoto è che «il bene non ha la priorità sul male. La priorità del bene sul male è un imperativo etico ma non una condizione umana reale». ⁵⁴ «Bene e male sono completamente interdipendenti. Non c'è bene senza male e viceversa. Non c'è il nulla senza il qualcosa e viceversa». ⁵⁵ Quando ce ne rendiamo conto (non solo in via concettuale ma anche

esistenziale), raggiungiamo «il punto in cui non c'è né bene né male, né vita né morte, né nulla né qualcosa [...] Questa è la libertà».56 Per cui, «io non sono né buono né cattivo. Io non sono assolutamente nulla».57 Da questo punto di vista, neanche la dialettica di Hegel appare abbastanza radicale: per Hegel, l'Essere ha ancora la priorità sul Nulla, la negatività è contenuta nel movimento dello Spirito che media sé stesso, conservando così un minimo di identità sostanziale, e l'«astuzia della Ragione» hegeliana indica che una forza sostanziale presiede all'interconnessione dei fenomeni, e la dirige teleologicamente.

Osservando il problema da una prospettiva hegeliana, notiamo che ciò che qui manca è il paradosso propriamente dialettico di un Nulla che *precede* il Qualcosa e, ancor di più, di un bizzarro Qualcosa che è *meno* di nulla. In altre parole, l'inter-relazione e la de-sostanzializzazione buddhista della realtà resta al livello della totale interdipendenza dei poli opposti: nessun bene senza il male, nessun qualcosa senza il nulla e viceversa. Possiamo superare questa dualità soltanto ritirandoci nell'abisso dell'assoluto e incondizionato Vuoto. Ma cosa dire allora di quel processo dialettico veramente hegeliano, in cui la negatività non si riduce all'automediazione dell'Assoluto positivo, ma, al contrario, in cui la realtà positiva appare come il risultato della negatività che si rapporta a sé (o, sotto il profilo etico, in cui il bene è un male autonegato o automediato)?

Forma e contenuto

Può la matrice della «ri-appropriazione soggettiva del contenuto oggettivo alienato» essere ancora applicata al «ritorno a Freud» di Lacan? La rilettura lacaniana di Freud non è interamente diretta contro questa ri-appropriazione soggettiva dell'Alterità alienata? Per Lacan, l'alienazione del soggetto nell'Altro non è forse costitutiva della soggettività? La risposta ovvia è: no; tuttavia, il nostro obiettivo è dare a questo «no» una torsione differente da quella usuale: non si tratta di recidere il legame tra Lacan e Hegel (un percorso battuto progressivamente dallo stesso Lacan), ma di attuare, leggendo Hegel attraverso Lacan, un nuovo «ritorno a Hegel». Si tratta, insomma, di disegnare i contorni di un Hegel diverso, che non sia più conforme alla matrice soggettivista del soggetto che si appropria di (interiorizza attraverso la mediazione concettuale, supera, idealizza) ogni contenuto sostanziale.

Uno dei migliori indicatori della dimensione che resiste alla concezione pseudo-hegeliana del trattamento psicoanalitico come processo di appropriazione del contenuto rimosso da parte del paziente è il paradosso della perversione all'interno della costruzione

teorica freudiana: la perversione dimostra l'insufficienza della logica della trasgressione. Il senso comune ci dice che i perversi attuano ciò che gli isterici possono solo sognare di attuare: poiché nella perversione «tutto è permesso», un perverso attualizza apertamente ogni contenuto rimosso. Tuttavia, come sottolinea Freud, *in nessun altro campo la rimozione è tanto forte come nel campo della perversione*, un fatto ampiamente confermato dalla nostra realtà tardo-capitalistica, in cui la totale permissività sessuale provoca ansia e impotenza o frigidità, anziché liberazione. Il che ci costringe a tracciare una linea di distinzione tra il contenuto rimosso e la forma della rimozione, riconoscendo come la forma rimanga operativa anche dopo che il contenuto non è più rimosso – in breve, malgrado il soggetto possa riappropriarsi pienamente del contenuto rimosso, la rimozione resta in ogni caso. Commentando il breve sogno di una paziente (che la donna, inizialmente, si era rifiutata di raccontargli, «perché talmente indistinto, talmente confuso»), il quale si sarebbe rivelato un riferimento all'incerta paternità del figlio di cui essa era in attesa (cioè, la paternità era «indistinta e confusa»), Freud trae una conclusione dialettica essenziale:

L'assenza di chiarezza del sogno era, dunque, anche in questo caso, un brano tolto dal materiale che aveva provocato il sogno. Un brano di questo materiale era stato rappresentato nella forma del sogno. *La forma del sogno o del sognare viene usata con frequenza addirittura sorprendente per rappresentare il contenuto celato.*⁵⁸

Lo scarto tra forma e contenuto è qui rappresentato in modo propriamente dialettico, in contrasto con il divario trascendentale nel quale ogni contenuto appare all'interno di una struttura formale a priori, ragion per cui dovremmo essere sempre consapevoli della struttura trascendentale invisibile che «costituisce» il contenuto che percepiamo – o, in termini strutturali, dovremmo distinguere tra gli elementi e le posizioni formali di questi elementi stessi. Raggiungiamo il livello dell'autentica analisi dialettica di una forma solo quando concepiamo un certo procedimento formale non come l'espressione di un determinato carattere del contenuto (narrativo), ma come il segno o l'indicazione che una parte del contenuto è stata esclusa dalla linea narrativa esplicita; così – e qui sta il punto propriamente teoretico – se vogliamo ricostruire «tutto» il contenuto narrativo, dobbiamo andare oltre il contenuto narrativo esplicito e includere quegli aspetti formali che agiscono e rappresentano il «rimosso» del contenuto.⁵⁹ Pensiamo al ben noto ed elementare esempio tratto dall'analisi del melodramma: l'eccesso emozionale che non può esprimersi direttamente nella linea narrativa trova sbocco nel patetico accompagnamento musicale o in altri espedienti formali.

Esemplare in questo senso è il modo in cui *Jean de Florette* e *Manon delle sorgenti* di Claude Berri rielaborano il film di Marcel Pagnol (e la

sua versione romanzata posteriore) a cui sono ispirati. L'originale di Pagnol conserva tracce dell'«autentica», comunitaria, vita di provincia francese, con i suoi antichi schemi religiosi semipagani, mentre i film di Berri non riescono a ricreare lo spirito di questa comunità premoderna e chiusa. Tuttavia, inaspettatamente, il rovescio immanente dell'universo di Pagnol è la teatralità dell'azione e l'elemento di distanza ironica e di comicità, mentre i film di Berri, malgrado siano girati in modo più «realistico», si focalizzano sul tema del destino (il leitmotiv del film è basato sulla *Forza del destino* di Verdi) e sono segnati da un eccesso melodrammatico il cui carattere isterico sconfinava spesso nel ridicolo (come nella scena in cui, dopo che la pioggia sembra aver voluto aggirare il suo campo, Jean, disperato, lancia urla e invettive contro il Cielo). Così, paradossalmente, se la comunità premoderna, chiusa e ritualizzata, implica teatralità comica e ironia, la versione moderna e «realistica» coinvolge il Fato e l'eccesso melodrammatico. Da questo punto di vista, i due film di Berri devono essere letti in opposizione alle *Onde del destino* di Lars von Trier: in entrambi i casi ci troviamo di fronte alla tensione tra forma e contenuto; tuttavia, nelle *Onde del destino* l'eccesso è situato nel contenuto (la forma controllata dello pseudo-documentario lo rende tangibile), mentre in Berri l'eccesso nella forma offusca, e quindi rende evidente, il difetto nel contenuto, l'impossibilità di realizzare oggi la tragedia classica del Destino.

Qui si tocca con mano la conseguenza fondamentale del passaggio da Kant a Hegel: il divario tra contenuto e forma deve essere riflesso nel contenuto stesso, come il segno che il contenuto non è tutto, che qualcosa vi è stato represso/escluso. Questa esclusione, che costituisce la forma stessa, è la «rimozione primordiale» (*Ur-Verdrängung*), la quale persiste anche se portiamo alla luce tutto il contenuto rimosso. Come si spiega ciò? La risposta immediata implica l'identità della rimozione con il ritorno del rimosso, ossia che il contenuto rimosso non pre-esiste alla rimozione, ma è costituito retroattivamente proprio dal processo di rimozione. Attraverso le differenti forme di negazione od oscuramento (condensazione, spostamento, negazione, sconfessione...), al rimosso è permesso di penetrare nel discorso pubblico conscio, per trovarvi un'eco (l'esempio più diretto viene da Freud; quando uno dei pazienti dice: «Non so chi sia la donna nel mio sogno, ma sono sicuro che non è mia madre!», la madre, il rimosso, entra nel discorso). Qui abbiamo un altro tipo di «negazione della negazione»: il contenuto è negato o rimosso, ma questa rimozione è nello stesso gesto negata nella forma del ritorno del rimosso (per cui non abbiamo certamente a che fare con la vera e propria negazione della negazione hegeliana). Questa logica sembra affine a quella della relazione tra il peccato e la Legge in san Paolo, in cui non c'è peccato

senza la Legge, in cui la Legge stessa crea la trasgressione che cerca di dominare, così che, se si sopprime la Legge, si perde anche ciò che essa tenta di «reprimere» – o, in termini più freudiani, se si cancella la «rimozione», si perde anche il contenuto rimosso. La prova di ciò non è fornita forse dal tipico paziente di oggi, la cui reazione allo stesso sogno sarebbe: «Non so chi sia la donna nel mio sogno, ma sono sicuro che ha qualcosa a che fare con mia madre»? Il paziente sembra affermare il rimosso ma non c'è liberazione, nessun effetto-di-verità, nessun cambiamento nella sua posizione soggettiva. Perché? Cos'è che rimane «rimosso» anche quando cadono le barriere che impediscono l'accesso al contenuto rimosso? La prima risposta è, naturalmente: la forma stessa. Cioè, tanto la forma positiva quanto quella negativa («Questa è mia madre»; «Questa non è mia madre») si muovono all'interno dello stesso campo, il campo della forma simbolica, ragione per cui dovremmo concentrare la nostra attenzione su una «rimozione» più radicale, costitutiva della forma stessa, ciò che Lacan (in qualche punto) chiama castrazione simbolica o proibizione dell'incesto – un gesto negativo che sorregge proprio la forma simbolica, così che, anche quando diciamo «Questa è mia madre!», la madre è già perduta. Questo gesto negativo, quindi, sostiene il divario minimo tra il simbolico e il Reale, tra la realtà (simbolica) e l'impossibile Reale.

Tuttavia, nella misura in cui si ha qui a che fare con la vera e propria mediazione dialettica tra forma e contenuto, non si deve semplicemente ridurre la rimozione primordiale alla forma di un divario: qualcosa insiste, l'inquietante positività di un contenuto «eccessivo» non solo impermeabile alla negazione, ma prodotto dal processo stesso di negazione (autoreferenziale) reduplicata. Di conseguenza, questo qualcosa non è solo un residuo del Reale pre-simbolico che resiste alla negazione simbolica, ma una X spettrale chiamata da Lacan *objet a* o plusgodere. Qui entra in gioco la fondamentale distinzione lacaniana tra piacere (*Lust*, *plaisir*) e godimento (*Geniessen*, *jouissance*): ciò che è «al di là del principio di piacere» è il godimento stesso, la pulsione in quanto tale. Il paradosso fondamentale della *jouissance* è che essa è impossibile e, insieme, inevitabile: non è mai raggiunta pienamente, sempre mancata, ma, al contempo, non possiamo mai liberarcene – ogni rinuncia al godimento genera un godimento nella rinuncia, ogni ostacolo al desiderio genera il desiderio di un ostacolo e così via. Questo rovesciamento offre la definizione minima di plusgodimento: esso implica un paradossale «piacere nella pena». Vale a dire, quando Lacan usa il termine *plus-de-jouir*, viene da porsi una domanda ingenua ma cruciale: in che cosa consiste questo surplus? È un incremento puramente qualitativo del piacere ordinario? In questo caso, l'ambiguità dell'espressione francese

è decisiva: può significare «surplus di godimento» come anche «nessun godimento» – il surplus di godimento oltre il puro piacere è generato dalla presenza dell'opposto del piacere, cioè la pena; è la parte di *jouissance* che resiste, essendo contenuta dall'omeostasi, dal principio di piacere; è l'eccesso di piacere prodotto dalla «repressione» stessa, che perdiamo se aboliamo la repressione. Herbert Marcuse dimostra di non riuscire a cogliere questo aspetto quando, in *Eros e civiltà*, propone la distinzione tra «repressione fondamentale» («le 'modificazioni' agli istinti strettamente necessarie per il perpetuarsi della razza umana nella civiltà») e «repressione addizionale» («le restrizioni rese necessarie dal potere sociale»):

mentre ogni forma di principio della realtà esige comunque un grado e una misura notevole di indispensabile controllo repressivo degli istinti, le istituzioni storiche specifiche del principio della realtà e gli specifici interessi del dominio introducono controlli *addizionali* al di là e al di sopra di quelli indispensabili all'esistenza di una comunità civile. Questi controlli addizionali che provengono dalle specifiche istituzioni del dominio costituiscono ciò che noi chiamiamo *repressione addizionale*.⁶⁰

Marcuse porta come esempi di repressione addizionale «le modifiche e le deviazioni dell'energia istintuale rese necessarie dal perpetuarsi della famiglia patriarcale-monogamica o da una divisione gerarchica del lavoro o dal controllo pubblico dell'esistenza privata dell'individuo».⁶¹ Sebbene conceda che la repressione fondamentale e la repressione addizionale siano di fatto legate inestricabilmente, dovrebbe fare un ulteriore passo e rendere problematica la loro distinzione concettuale: che il surplus o l'eccesso sia necessario anche per il funzionamento più «fondamentale» è il paradosso dell'economia libidinale. Una costruzione ideologica «corrompe» i soggetti nell'accettazione della «repressione» o della rinuncia, offrendo loro il plus-godere (il *plus-de-jouir* di Lacan) – cioè il godimento è generato dalla rinuncia «eccessiva» al godimento stesso; il plusgodere è per definizione godimento-nella-pena. (Il suo caso paradigmatico è lo slogan fascista «Rinuncia ai piaceri corrotti! Sacrificati per la patria!», che promette un godimento osceno provocato proprio dalla rinuncia). In tal modo, non si può avere solo la repressione «fondamentale» senza la repressione addizionale, poiché è proprio il godimento generato dalla repressione addizionale a rendere la repressione «fondamentale» percepibile da parte dei soggetti. Il paradosso con cui abbiamo a che fare è quindi una sorta di «meno è più»: «più» repressione è meno traumatica, più facilmente accettata, che meno repressione. Quando la repressione diminuisce, diventa molto più difficile da sopportare e provoca la ribellione. (Questa potrebbe essere una delle ragioni per cui le rivoluzioni esplodono non quando l'oppressione è al massimo, ma quando diminuisce a un livello più «ragionevole» o «razionale» – la diminuzione priva la repressione dell'aura che la rende accettabile).

Ritornando a Hegel: si può veramente affermare che questo eccesso prodotto proprio dal processo di negazione autoreferenziale sopravvanzi il suo scopo? In un passo, che non viene considerato con la dovuta attenzione, del paragrafo della *Fenomenologia* che descrive la struttura dell'universo utilitaristico, Hegel (per la prima volta) formula il paradosso fondamentale del «principio di piacere»: la minaccia più grande al piacere non proviene dalla penuria che impedisce il pieno accesso a esso, ma dall'eccesso di piacere stesso. Nell'universo utilitarista, «*tutto* è per il piacere e divertimento [dell'uomo], ed egli, come venuto fuori dalla mano di Dio, si aggira nel mondo come in un giardino piantato per lui». Ma questo paradiso è turbato dal fatto che, avendo anche «colto il frutto dall'albero della conoscenza del bene e del male»,

la natura dell'uomo, infatti, è in sé buona, ma si dà *anche* il caso che sia condizionata, nel senso che l'eccesso di piacere lo danneggia; in altre parole, la singolarità dell'uomo contiene in sé *anche il proprio aldilà*, in quanto può andare al di là di se stessa e distruggersi. Ecco allora che la ragione costituisce per l'uomo un mezzo utile a porre dei limiti adeguati a questo eccesso, idoneo a conservare se stesso nell'andare al di là di ciò che è determinato: è questa, infatti, la forza della coscienza [...] La misura ha dunque la determinazione di impedire che il piacere venga interrotto nella sua varietà e durata. E questo significa: la determinazione della misura è la dismisura.⁶²

Questa lezione ci è impartita continuamente dalla pubblicità: per godere pienamente e permanentemente del nostro prodotto dobbiamo goderne nella misura giusta (bevi moderatamente, consuma solo una barretta di cioccolato alla volta...) – soltanto questa restrizione garantisce la vera «dismisura», una vita di piacere prolungato; come ha osservato Lacan, il principio di piacere freudiano non è un principio di godimento estatico e senza limitazioni, bensì un principio di restrizione.

La prova che la formulazione hegeliana dell'«al di là del principio di piacere» sia contenuta nel suo concetto di soggettività sta nella definizione del soggetto come «l'*attività* della soddisfazione degli impulsi, razionalità formale».⁶³ Questa idea è sviluppata nella *Filosofia della storia universale*:

[L'uomo] colloca la rappresentazione, i pensieri, l'ideale, tra la pulsione dell'istinto e il suo soddisfacimento [...]. Nell'animale non è [così], qui sussiste la connessione continua tra l'istinto e il soddisfacimento – connessione che può essere interrotta soltanto dall'esterno, tramite il dolore o la paura, non interiormente [...]. L'animale non si scinde, l'uomo, invece, lo fa: egli pensa e inibisce gli istinti. Potendoli inibire o lasciarli fluire, egli agisce sulla base di fini, si determina secondo un che di universale. Ha le determinazioni davanti agli occhi, le prende in considerazione prima di portarle a esecuzione, e quale aspetto debba prevalere, tra i molti che esse hanno, dipende dai fini prescelti [...]. Egli sa cosa sia, cosa lo determini: è il sapere di sé e della sua volontà. Ciò rende l'uomo l'essere compenetrato dalla volontà; qui risiede l'autonomia dell'uomo.⁶⁴

Questo significa che la razionalità, dapprima interponendosi semplicemente come capacità di agire per la migliore soddisfazione

degli impulsi, alla fine subordina a sé tutti i fini naturali (ponendo i suoi presupposti) e diventa il suo proprio fine: la razionalità prima emerge come

calcolo edonistico mirante alla soddisfazione generale dei miei impulsi (nella felicità); ma alla fine, se devo essere pienamente soddisfatto nella mia azione – per quel che mi riguarda strettamente – il principio di razionalità che applico non deve essere condizionato da un fine contingente come la felicità (che può dipendere da qualche idea di preferenza del desiderio che non posso essere sicuro mi appartenga, poiché altri possono aver influenzato la mia scelta). Piuttosto, il principio della mia azione deve implicare la mia volontà di essere presente alla mia azione come libero agente.⁶⁵

Nessuna meraviglia, allora, se l'identità degli opposti è chiaramente distinguibile nel rapporto tra il piacere e il dovere. Non solo è possibile elevare il piacere a dovere (come nel caso dell'edonista narcisista), è anche possibile elevare il dovere a piacere (come nel caso del moralista sentimentale). Ma che cosa accade nella maggior parte delle circostanze in cui i due siano semplicemente opposti? Il gioco di parole è: sono capace di fare il mio dovere, non quando limita i miei piaceri, ma quando mi dà il piacere di farlo? Solo se *sono* capace di fare questo i due domini saranno veramente separati. Se non posso tollerare il piacere che può risultare come sottoprodotto, allora l'assolvimento del mio dovere sarà già contaminato dal piacere, dall'economia del «masochismo morale». In altre parole, è cruciale distinguere tra tollerare il piacere come sottoprodotto accidentale del mio dovere e assolvere un dovere *perché* mi dà piacere.

Negazione senza riempimento

La «coincidenza degli opposti», pertanto, non ha assolutamente nulla a che vedere con «l'eterna armonia/lotta» dei contrari, elemento costitutivo di ogni cosmologia pagana. In una società data, certi caratteri, atteggiamenti e norme di vita non sono percepiti come ideologicamente marcati, ma appaiono «neutrali», aderenti a un senso comune non ideologico. L'«ideologia» è riservata a quelle posizioni manifestate esplicitamente («marcate» in senso semiotico), che emergono da o contro questo sfondo (come lo zelo religioso estremo, l'adesione a un orientamento politico, ecc.). L'aspetto essenziale del punto di vista hegeliano è che l'ideologia, nella sua forma più pura (e anche più efficace), consiste precisamente nella neutralizzazione dei caratteri determinati all'interno di uno sfondo spontaneamente assunto. Qui troviamo un autentico caso di «coincidenza degli opposti»: l'attualizzazione di un concetto (l'ideologia, nel nostro esempio) nella sua forma più pura coincide con (o, più precisamente, appare come) il suo opposto (con il non-ideologico). E *mutatis mutandis*, lo stesso vale per la violenza: la pura violenza socio-

simbolica appare come il suo opposto, come una produzione spontanea dell'ambiente in cui viviamo, neutrale come l'aria che respiriamo.

L'ultimo esempio mostra chiaramente che la «negazione della negazione» hegeliana comporta uno slittamento di *livello*: la prima negazione modifica direttamente il contenuto nell'orizzonte di partenza, mentre nella negazione della negazione «nulla cambia realmente», l'orizzonte è semplicemente ribaltato, cosicché lo «stesso» contenuto appare come il suo opposto. Un altro esempio inatteso: a metà degli anni Novanta, in Corea del Nord il sistema statale di distribuzione centralizzata delle merci e l'economia totalmente regolata cessarono gradualmente di funzionare; il sistema di distribuzione degli alimenti consegnava razioni progressivamente più piccole, le fabbriche cessarono semplicemente di pagare i salari, il servizio sanitario era sprovvisto di medicinali, elettricità e acqua erano erogate solo per un paio di ore la settimana, i cinema non proiettavano più film, ecc. La reazione della gente comune a questa disintegrazione potrebbe sembrare sorprendente: i bisogni che non erano più soddisfatti dallo Stato, a questo punto, favorirono il ritorno a forme primitive di mercato capitalistico, sebbene di estensione limitata e tollerate a malincuore dallo Stato; alcuni vendevano verdure coltivate in casa, pesce o funghi, cani e ratti (o valori di famiglia come gioielli o vestiti); apparecchi elettronici e DVD erano importati di contrabbando dalla Cina. Emergeva così un'economia di mercato brutale, dedita alla sopravvivenza, come se il Paese fosse regredito a una specie di stato di natura hobbesiano in cui vigeva l'imperativo: trova la tua nicchia di mercato (dalla vendita di tagliatelle fatte in casa alla parrucchieria) o muori! In tal modo, non furono le manifestazioni elementari di solidarietà a prevalere, ma l'egoismo più spietato: per un'ironia crudele, a questo grado zero, l'ideologia ufficiale della completa solidarietà e della devozione dell'individuo al bene della comunità fu integrata dal suo puro e semplice opposto. L'aspetto hegeliano da rilevare qui, naturalmente, è che la negazione dell'ideologia ufficiale non era esterna alla stessa, ma interna: l'esplosione di egoismo era presente «in sé» già nell'economia soggettiva reale di chi partecipava al rituale collettivo ufficiale – vi partecipava per ragioni di sopravvivenza, guidato da una strategia puramente egoistica volta a eludere il terrore di Stato. Un recente libro, a metà tra documentario e fiction (basato sulle interviste dei rifugiati), descrive il momento in cui Jung-sang, uno studente privilegiato dell'università di Pyong-yang, dopo l'incontro con un bambino affamato e senza tetto, si rese improvvisamente conto di non credere più nell'ideologia ufficiale:

Ora sapeva per certo che non ci credeva. Fu un terribile momento di autorivelazione,

come quando si decide di diventare atei. Si sentì improvvisamente solo. Era diverso da chiunque altro, schiacciato sotto il peso di una rivelazione che lo riguardava.

All'inizio pensò che la sua vita sarebbe stata drammaticamente stravolta da questa nuova consapevolezza. Di fatto, invece, era la stessa di prima. Compiva i gesti di un suddito leale. Il sabato mattina si presentava puntualmente all'università per partecipare alle conferenze ideologiche.⁶⁶

Tuttavia, poi notò che i volti dei suoi compagni

erano immobili e inespressivi, vuoti come i volti dei manichini in una vetrina di un grande magazzino.

Si rese improvvisamente conto di avere la stessa espressione vuota sul volto. Probabilmente tutti pensavano la stessa cosa riguardo al contenuto di quella conferenza.

«Loro sanno! Tutti loro sanno!» quasi gridò, ne era certo [...]. Jun-sang realizzò di non essere l'unico miscredente lì in mezzo. Si convinse inoltre di poter riconoscere una forma di comunicazione silenziosa, così sottile da non trasparire neanche a livello di cenno o ammiccamento.⁶⁷

Questi passi dovrebbero essere interpretati letteralmente: lungi dallo sperimentare una perdita di individualità nell'immersione in un'identità collettiva primordiale, quanti erano costretti a partecipare ai rituali ideologici erano assolutamente soli, ridotti a un'individualità puntuale, impossibilitati a comunicare il loro stato soggettivo, completamente separati dal grande Altro ideologico. Qui troviamo uno degli esempi più cristallini dello slittamento dall'alienazione alla separazione, tema sviluppato da Lacan nel suo seminario sui quattro concetti fondamentali della psicoanalisi; l'alienazione radicale nell'ordine pubblico ideologico, in cui le persone sembrano smarrire la propria individualità e agire come marionette, non è affatto diversa da una forma di separazione radicale, dal totale ritirarsi dei soggetti dentro la loro muta singolarità esclusa da qualunque collettivo simbolico – era questa singolarità prodotta dalla macchina ideologica statale a esplodere in Corea del Nord allorché il sistema di distribuzione sociale dei beni cessò di funzionare. (Gli analisti più acuti dello stalinismo avevano già notato che il collettivo stalinista rendeva gli individui meno solidali e più impregnati di egoistico spirito di autopreservazione, rispetto a quanto normalmente avviene nella società borghese, in cui si conservano tracce di solidarietà come reazione alla dinamica competitiva del mercato).⁶⁸

La logica sottostante alla vicenda coreana è quella del porre retroattivamente i presupposti. Essa ci permette anche di individuare il difetto della visione hobbesiana del Monarca come l'Uno che, brutalmente ma necessariamente, impone la co-esistenza pacifica alla moltitudine di individui che, lasciata a sé stessa, cadrebbe in uno stato in cui *homo homini lupus*. Questo stato «di natura», questa condizione di guerra permanente di tutti contro tutti è in realtà il prodotto retroattivo del potere coercitivo dello Stato; cioè, affinché il potere

possa funzionare, l'Uno deve recidere i legami diretti tra gli individui: «la relazione con l'Uno trasforma ogni suddito in un traditore del suo simile. È falso affermare che l'Uno sia posto in una posizione neutrale a causa del fatto che *homo homini lupus*, come direbbe Hobbes. Al contrario, è il fatto di porre l'Uno nella posizione del legislatore trascendente o di suo rappresentante a trasformare l'uomo in lupo». ⁶⁹ Un punto di vista simile è quello di Sofia Näsström: è lo Stato stesso a «liberare» le persone dal reciproco vincolo di responsabilità, restringendo lo spazio della solidarietà diretta e riducendo i cittadini a individui astratti – in breve, lo Stato stesso crea il problema che poi tenta di risolvere. ⁷⁰

Questo modello più complicato, che include la retroattività, mostra che la triade hegeliana non è mai veramente una triade, che il suo numero non è il 3. Il processo di formazione dell'identità nazionale russa ha attraversato tre fasi: il punto di partenza sostanziale (la Russia ortodossa pre-moderna); poi, la modernizzazione violenta imposta da Pietro il Grande, che proseguì per tutto il diciottesimo secolo creando la nuova élite francofona; infine, dopo il 1812, la riscoperta della «russità», il ritorno alle autentiche origini dimenticate. ⁷¹ È cruciale tenere a mente che la riscoperta di queste radici fu possibile solo *attraverso* e *per* gli occhi dell'élite colta che parlava francese: la Russia «autentica» esisteva unicamente per lo «sguardo francese». Ecco perché fu un compositore francese (che lavorava alla corte imperiale) a inaugurare la tradizione dell'opera russa, e lo stesso Puškin dovette usare il francese per spiegare ai lettori (e a sé stesso) il vero significato dall'autentica lingua russa che adottava nei suoi romanzi. Naturalmente, il movimento dialettico non si arresta qui: la «russità» si scinde immediatamente in populismo liberale e slavofilismo conservatore, e il processo culmina nella coincidenza, propriamente dialettica, di modernità e primitivismo, cioè nel fascino dei modernisti dei primi anni del ventesimo secolo per le forme culturali antiche e barbariche. La complessità di questo esempio spiega perché Hegel sembri oscillare segretamente tra due matrici di negazione della negazione. La prima è: (1) quiete sostanziale; (2) l'atto del soggetto, il suo intervento unilaterale che turba la quiete, rompe l'equilibrio; (3) la vendetta del Destino che ristabilisce l'equilibrio annullando gli eccessi del soggetto. La seconda matrice è: (1) l'atto del soggetto; (2) il fallimento dell'atto; (3) lo spostamento di prospettiva che rovescia il fallimento in successo. ⁷² È facile vedere che gli ultimi due momenti della prima triade si sovrappongono ai primi due momenti della seconda triade – tutto dipende da dove si comincia a contare: se si parte dall'unità sostanziale e dall'equilibrio, l'atto soggettivo è la negazione; se si parte dall'atto soggettivo come momento del porre, la negazione è il

suo fallimento.

Questa complicazione comporta che, già a livello astratto-formale, si dovrebbero distinguere quattro, invece che soltanto tre, stadi del processo dialettico. Qualche decennio fa, la rivista *MAD* pubblicò una serie di variazioni sul tema del rapporto tra il soggetto e la norma, articolandolo su quattro livelli: in fatto di moda, i poveri non se ne curano; la classe medio-bassa cerca di seguire la moda ma resta sempre indietro; la classe medio-alta si veste sempre all'ultima moda; chi è al vertice, chi fa la moda, non se ne cura (come i poveri), posto che il modo in cui si veste è la moda. Oppure, riguardo alla legge, i criminali non si curano di ciò che essa dispone, fanno quello che vogliono; gli egotisti utilitaristi seguono la legge, ma solo approssimativamente, quando si accorda con i loro interessi; i moralisti seguono strettamente la legge; mentre chi sta in alto, il monarca assoluto, di nuovo (come i criminali) fa quello che vuole, giacché ciò che fa o dice è la legge. In entrambi i casi, opera la medesima logica; si passa dalla noncuranza all'osservanza parziale e poi all'osservanza totale; ma a questi tre stadi se ne aggiunge un altro: lo stadio supremo che, paradossalmente, coincide con il più basso. Chi si trova a questo livello agisce esattamente come chi si trova al livello precedente, ma con una disposizione interiore che è la stessa di chi si trova al livello più basso. Non si adatta tutto ciò al detto di sant'Agostino, secondo il quale se si pratica l'amore cristiano, si può fare ciò che si vuole, poiché quello che si farà si accorderà automaticamente con la legge? E non forniscono questi quattro stadi anche un modello di «negazione della negazione»? Si inizia con un atteggiamento completamente non-alienato (faccio quello che voglio), poi si procede all'alienazione parziale (mi contengo, limito il mio egotismo), seguita dall'alienazione totale (mi consegno completamente alla norma o alla legge), finché, nella figura del Padrone, l'alienazione totale nega sé stessa e coincide con il suo opposto.

Questo modello più complesso, che distingue tra due forme di alienazione o di negazione, parziale e totale, ci consente, tra l'altro, di rispondere a uno degli argomenti critici più spesso avanzati contro Hegel: egli imbroglierebbe quando presenta il dispiegarsi interno di una costellazione in modo tale che il punto più basso della negazione che si rapporta a sé stessa si trasforma magicamente in una positività più alta. Ciò comporta che nel caso migliore otterremo, anziché la distruzione completa o l'autocancellazione dell'intero movimento, un ritorno immediato al punto di partenza sostanziale, ritrovandoci quindi all'interno di un universo ciclico. Ma la prima sorpresa è che lo stesso Hegel delinea questo esito nel capitolo della *Fenomenologia*, dedicato alla libertà assoluta e il Terrore:

Da questo tumulto, lo spirito sarebbe risospinto al punto di partenza, al mondo etico

e al mondo reale della cultura, i quali verrebbero solo rinfrescati e ringiovaniti dalla paura del signore penetrata ancora una volta negli animi. Lo spirito dovrebbe percorrere nuovamente questo ciclo della necessità e sempre ripeterlo, se il risultato fosse soltanto la perfetta compenetrazione dell'autocoscienza e della sostanza – una compenetrazione in cui l'autocoscienza, che ha fatto prova sulla propria pelle della forza negativa della sua essenza universale, vorrebbe sapersi e trovarsi non come questa entità particolare, ma solo come universale, e perciò potrebbe sopportare la realtà oggettiva dello spirito universale che la esclude in quanto entità particolare.⁷³

Nel Terrore rivoluzionario, la coscienza singolare sperimenta le conseguenze distruttive della sua separazione dalla sostanza universale: in questa separazione la sostanza appare come potere negativo che annienta arbitrariamente ogni coscienza singolare. Qui possiamo impiegare uno dei famosi giochi di parole hegeliani: l'ambiguità dell'espressione tedesca *zugrundgehen*, che significa disintegrarsi, andare in rovina, ma letteralmente anche *zu Grunde gehen*, raggiungere il proprio fondamento – il risultato positivo del Terrore è che, proprio nell'annientamento del soggetto, il soggetto raggiunge il suo fondamento, trova il suo posto nella sostanza etica, accetta la sua unità con la sostanza. Dall'altro lato, poiché la sostanza etica è reale soltanto come forza che mobilita i soggetti particolari, l'annientamento del soggetto particolare operato dalla sostanza è nello stesso tempo l'autoannientamento della sostanza, il che implica che questo movimento negativo di autodistruzione sembra costretto a ripetersi indefinitamente. Tuttavia, è a questo punto che entra in scena l'inevitabile «ma», articolato secondo una precisa linea di argomentazione:

Nella libertà assoluta, però, non erano coinvolti in azione reciproca l'una con l'altro né la coscienza assorbita nell'esistenza varia e molteplice o attaccata a fini e pensieri determinati, né un mondo *esterno* vigente della realtà o del pensiero. L'azione reciproca aveva invece luogo tra (a) il mondo puramente e semplicemente nella forma della coscienza in quanto volontà universale, e (b) l'autocoscienza che, venendo fuori da ogni esistenza estesa, da ogni fine e giudizio particolari, si ritirava nel Sé semplice [...]. Nel mondo stesso della cultura, l'autocoscienza non giunge a intuire la propria negazione, cioè la propria estraniamento, in questa forma dell'astrazione pura; la sua è piuttosto la negazione riempita: è l'onore o la ricchezza, che l'autocoscienza guadagna al posto del Sé da cui si è estraniata; oppure è il linguaggio dello spirito e dell'intellezione, cui perviene la coscienza disgregata; o, ancora, è il cielo della fede, oppure l'Utile dell'Illuminismo. Tutte queste determinazioni sono andate perdute con la perdita di cui il Sé ha fatto esperienza nella libertà assoluta. La negazione del Sé è la morte priva di significato, il Terrore puro del negativo che al suo interno non ha nulla di positivo, non ha nessun riempimento.

Nello stesso tempo, tuttavia, tale negazione nella sua realtà non è un qualcosa di *estraneo*. Essa non è la *necessità* universale, situata al di là, nella quale declina il mondo etico, né costituisce l'accidentalità singolare del possesso personale o del capriccio del possessore, da cui si vede dipendente la coscienza disgregata. La negazione del Sé è qui invece la *volontà universale* che in questa sua ultima astrazione non ha nulla di positivo, e perciò non può dare nulla in cambio del sacrificio. Proprio per questo la volontà universale è immediatamente unita con l'autocoscienza, e ciò significa: la volontà universale è qualcosa di puramente positivo perché è il puramente negativo. E, nel concetto interno, la morte senza significato – cioè, la non-riempita negatività del Sé – si trasforma nella positività assoluta.⁷⁴

In uno strano atto di quello che Pierre Bayard chiama «plagio del futuro», Hegel sembra citare Lacan: come può la «negazione riempita» non evocare tutte le formule lacaniane per il riempimento della mancanza, per un oggetto che funziona come segno della mancanza (*le tenant-lieu du manque*), ecc.? Il famigerato rivolgimento del negativo in positivo si verifica qui in un punto molto preciso: nel momento in cui lo scambio viene meno. Lungo tutto il periodo che Hegel chiama *Bildung* (cultura o educazione attraverso l'alienazione), il soggetto è privato (di una parte del) suo contenuto sostanziale, ma ottiene qualcosa in cambio di questa deprivazione, «l'onore o la ricchezza, che l'autocoscienza guadagna al posto del Sé da cui si è estraniata; oppure è il linguaggio dello spirito e dell'intellezione, cui perviene la coscienza disgregata; o, ancora, è il cielo della fede, oppure l'Utile dell'Illuminismo». Nel Terrore rivoluzionario questo scambio viene meno, il soggetto è esposto alla negatività astratta e distruttiva (incarnata nello Stato), che lo priva perfino della sua sostanza biologica (la vita stessa), senza dare nulla in cambio – qui la morte è assolutamente priva di significato, «la morte più fredda e più piatta, senza altro significato che quello di tagliare una testa di cavolo o di bere un sorso d'acqua»;⁷⁵ non c'è nemmeno la prospettiva di sopravvivere come ricordo nobile nella mente degli amici di famiglia. Come fa, allora, questa pura negatività o perdita a trasformarsi «magicamente» in una nuova positività? Che cosa ci rimane se non otteniamo nulla in cambio? C'è solo una risposta coerente: *questa nullità stessa*. Quando non c'è riempimento della negazione, quando siamo costretti a fronteggiare il potere della negatività nella sua nuda purezza e siamo da essa inghiottiti, l'unico modo per andare avanti è pensare che questa negatività sia il vero cuore del nostro essere, che il soggetto «sia» il vuoto della negatività. Il nucleo del mio essere non riposa in qualche tratto positivo ma semplicemente nella capacità di mediare o negare tutte le determinazioni fisse; non è ciò che sono, ma il modo negativo in cui riesco a rapportarmi a ciò che sono e a qualunque cosa io sia.⁷⁶ Ma in questo modo Hegel non avalla forse quello che saremmo tentati di chiamare la madre di tutte le mistificazioni ideologiche della Rivoluzione francese, formulata per primo da Kant, secondo il quale, più importante della realtà, spesso sanguinosa, di ciò che accadde nelle strade di Parigi, fu l'entusiasmo che la Rivoluzione suscitò in tutta Europa tra gli osservatori favorevoli?

La rivoluzione di un popolo di ricca spiritualità, quale noi abbiamo visto effettuarsi ai nostri giorni, può riuscire o fallire; può essere talmente colma di miseria e crudeltà che un uomo benpensante, anche se potesse sperare d'intraprenderla con successo una seconda volta, non si deciderebbe di tentare l'esperimento a tal prezzo: eppure questa rivoluzione trova negli spiriti di tutti gli spettatori (non coinvolti in questo gioco) una *partecipazione* d'aspirazioni che rasenta l'entusiasmo e nel suo stesso manifestarsi non andava disgiunta da pericolo, e che per conseguenza non può avere

La mistificazione risiede nel rovesciamento della negatività esterna del Terrore rivoluzionario in sublime potere interno della Legge morale dentro di noi – ma può questo *superamento* (*Aufhebung*) essere realmente compiuto? Non è la violenza del Terrore troppo forte per essere addomesticata? Kant stesso è perfettamente consapevole di questo eccesso: nella *Metafisica dei costumi* (1797), caratterizza l'evento centrale che definisce la Rivoluzione francese (il regicidio) come un «suicidio dello Stato», come un paradosso pragmatico che apre un «abisso» in cui la ragione precipita, come un crimine indelebile (*crimen immortale, inexpiabile*) che preclude il perdono in questo mondo e nell'altro:

Fra tutti gli orrori che comporta il sovvertimento di uno Stato con la ribellione [...] scuote di un brivido d'orrore un'anima che ha la coscienza dei diritti dell'umanità, orrore da cui essa è ripresa ogni volta che ripensa a quella scena, [...] *l'esecuzione solenne*, come quella di Carlo I o di Luigi XVI.⁷⁸

Qui sono presenti tutte le oscillazioni implicate nell'incontro con il Reale: un regicidio è qualcosa di così terribile che nessuno può rappresentarselo in tutte le sue dimensioni; non può accadere realmente (le persone non possono essere tanto malvage), dovrebbe essere concepito solo come un necessario punto virtuale; il regicidio reale non fu un caso di male diabolico, di male compiuto in assenza di ragioni patologiche (e così indistinguibile dal Bene), posto che in effetti fu compiuto per una ragione patologica (la paura che, se al re fosse stato concesso di vivere, avrebbe potuto ritornare al potere ed esigere vendetta). È interessante notare che, qui, il consueto dubbio kantiano sulla reale bontà o eticità di un atto si muove stranamente nella direzione opposta: non possiamo essere sicuri che un atto sia stato davvero «diabolicamente malvagio», che qualche motivazione patologica non facesse di esso una manifestazione di male ordinario. In entrambi i casi, la causalità empirica appare sospesa, l'eccesso di un'altra dimensione noumenica sembra introdursi violentemente nella nostra realtà. Kant così non è in grado di assumere questo supremo giudizio infinito politico.

Hegel è l'unico che affermi pienamente l'identità dei due estremi, del Sublime e del Terrore. «l'inflessibile identificazione del Terrore come momento inaugurale della modernità politica non impedisce a Hegel di sostenere che la Rivoluzione, nella sua totalità, fosse inevitabile, comprensibile, giustificabile, orribile, entusiasmante, noiosa da morire e infinitamente produttiva».⁷⁹ Le parole sublimi di Hegel dedicate alla Rivoluzione francese nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* sono, se vogliamo, perfino più entusiastiche di quelle di Kant, ed egli respinge la comoda via d'uscita dal «giudizio infinito» traumatico in entrambe le sue versioni: primo, il sogno liberale del

«1789 senza il 1793» (l'idea che avrebbe potuto esserci la Rivoluzione senza il Terrore, quest'ultimo visto come distorsione accidentale). Secondo, l'approvazione condizionata del 1793 come il prezzo da pagare affinché la nazione potesse godere delle istituzioni della società civile moderna, come il «nocciolo razionale» che resta dopo l'eliminazione del guscio repellente della sollevazione rivoluzionaria⁸⁰ (Marx rovescia questo rapporto: elogia l'entusiasmo della Rivoluzione, trattando il successivo ordine commerciale e prosaico come la sua verità banale).

Inoltre, Hegel registra chiaramente anche i limiti di quella che potrebbe sembrare la soluzione da lui proposta: la sopra citata *Aufhebung* della libertà astratta o della negatività della Rivoluzione nello Stato post-rivoluzionario concreto e razionale. Così Rebecca Comay riassume (non senza ironia) la questione: «Hegel ama così tanto la Rivoluzione francese che ha bisogno di purificarla dai rivoluzionari». ⁸¹ Tuttavia, come chiarisce la stessa Comay, una lettura attenta dell'ultima parte del capitolo della *Fenomenologia* dedicato allo Spirito rivela come, lungi dal celebrare l'*Aufhebung* del Terrore nella libertà interiore del soggetto che obbedisce soltanto alla voce autonoma della sua coscienza, Hegel è pienamente consapevole che

questa libertà di per sé non fa nulla per redimere la promessa non mantenuta dalla Rivoluzione. Hegel constata amaramente, che la purezza sublime della volontà morale non può costituire un antidoto alla purezza terrificante della virtù rivoluzionaria. Egli dimostra che tutti i caratteri della libertà assoluta si riflettono nella moralità kantiana: l'ossessività, la paranoia, il sospetto, il controllo, l'evaporazione dell'oggettività nella veemenza sadica di una soggettività incline a riprodurre sé stessa in un mondo di cui essa non deve curarsi. ⁸²

Così, gli eccessi della Rivoluzione resistono alla *Aufhebung* in entrambe le sue dimensioni: non solo la libertà morale interiore non è abbastanza forte da pacificare il Terrore rivoluzionario (da renderne conto, da giustificarlo), essa non è neanche – e questo è il rovescio dello stesso fallimento – abbastanza forte da realizzare la promessa emancipatrice della Rivoluzione. La libertà morale interiore, anche quando è dispersa nel soggetto assoluto romantico, nasconde sempre e per definizione l'accettazione rassegnata dell'ordine del dominio sociale esistente:

Hegel ha demolito implacabilmente ogni tentativo di trasferire o dissolvere la rottura traumatica della Rivoluzione francese all'interno di un movimento spirituale, filosofico o estetico. La rivoluzione politica non può più essere assorbita nella rivoluzione copernicana di Kant o Fichte, o nelle varie rivoluzioni culturali da Schiller in poi [...]. Qui Hegel è impietoso come Marx: ogni tentativo di ritirarsi dalla politica per immergersi nella libertà dell'autocoscienza morale ripropone la impasse stoica, provoca la risposta scettica e culmina in una miseria auto-compiacente in cui è ravvisabile la segreta collusione con l'esistente. ⁸³

Comay nota come questa critica brutale del pensiero pratico di Kant riveli Hegel nel suo momento freudo-nietzschiano più alto, mentre

dispiega nel modo più radicale l'«ermeneutica del sospetto». «Il catalogo dei concetti freudiani (e, a volte, anche il lessico) schierati da Hegel in tutta questa sezione è impressionante: repressione, perversione, isolamento, scissione, sconfessione, feticismo, proiezione, introiezione, incorporamento, masochismo, lutto, malinconia, ripetizione, pulsione di morte».⁸⁴ Con l'analisi hegeliana dei passi che seguono la critica dell'edificio etico kantiano (il dovere concreto di Fichte, l'estetizzazione schilleriana dell'etica, l'ipocrisia dell'Anima Bella), siamo presi ulteriormente in questa spirale verso il basso, fino alla follia solipsistica della «soggettività evaporata» e il suo rispecchiamento autoironico. Perfino quando descrive il punto massimo raggiunto da questo narcisismo patologico e autodistruttivo, ammettendo il vuoto che ne sta al centro, Hegel è ben consapevole del fatto che il feticcio non è soltanto un oggetto che riempie il vuoto: «Il vuoto scavato dall'oggetto mancante si trasforma in un riempimento di sé: anche l'assenza fornisce la sua consolazione amara».⁸⁵ Riferendosi a Origene, Hegel «è tanto audace da suggerire allegramente, nell'interesse dell'Illuminismo, che anche la castrazione può essere una difesa contro la castrazione: il vistoso esempio di Origene mostra come una lesione fin troppo letterale possa servire a neutralizzare la ferita traumatica definitiva»⁸⁶ – una tesi pienamente confermata dalla psicoanalisi, che dimostra che una castrazione nella realtà (il taglio del pene o dei testicoli) può prevenire la ferita della castrazione simbolica (questa era la strategia della setta «skopci» in Russia e in Europa orientale verso la fine del diciannovesimo secolo).

Qui tocchiamo un nervo scoperto, messo in luce dal rimprovero che i Giovani hegeliani rivolgono a Hegel: egli si è arreso alla miseria sociale esistente. Non scopre Hegel una forma di segreto conformismo in ogni istanza critica? Ecco perché, in un modo profondamente hegeliano, Catherine Malabou sostiene l'abbandono dell'atteggiamento *critico* verso la realtà (qualsiasi forma esso assuma, dalla «critica critica» dei giovani hegeliani alla Teoria critica del ventesimo secolo) come orizzonte ultimo del nostro pensiero.⁸⁷ L'istanza critica non riesce infatti a portare a compimento il suo stesso gesto: la radicalizzazione dell'atteggiamento soggettivo critico-negativo verso la realtà in una piena autonegazione critica. Malgrado ci si esponga all'accusa di «regredire» alla visione dei Vecchi hegeliani, si dovrebbe comunque assumere la posizione *assoluta* e autenticamente hegeliana che, come chiarisce Malabou, implica una «resa» speculativa del Sé all'Assoluto, benché alla maniera dialettica di Hegel: non l'immersione del soggetto nell'unità più alta di un Assoluto che tutto comprende, ma l'iscrizione del divario «critico» che separa il soggetto dalla sostanza (sociale) in questa sostanza stessa, come suo antagonismo o autodistanziamento. La posizione «critica» non è così direttamente

cancellata in un qualche Sì di livello più alto a un Assoluto positivo; piuttosto, è inscritta nell'Assoluto stesso come suo scarto. Perciò, il Sapere assoluto hegeliano, lungi dall'indicare una specie di appropriazione soggettiva o di interiorizzazione di ogni contenuto sostanziale, dovrebbe essere interpretato sullo sfondo di ciò che Lacan chiama «destituzione soggettiva». Proprio nelle ultime pagine del capitolo sullo Spirito, questa «resa all'Assoluto» assume la forma di un improvviso e inaspettato gesto di *riconciliazione*: «Il Sì della riconciliazione, in cui i due Io si spogliano della loro *esistenza* opposta, è l'*esistenza* dell'Io esteso fino alla dualità, Io che con ciò resta uguale a sé».88 Per quanto questa formulazione possa apparire astrattamente vuota, un esercizio di pensiero dialettico-formale della peggior specie, merita di essere letta con attenzione, tenendo presente il suo preciso contesto. Poco prima del passo citato, Hegel caratterizza la riconciliazione come «esteriorizzazione», una sorta di contro-mossa rispetto all'interiorizzazione dialettica ordinaria dell'opposizione esteriore: a questa altezza, è la contraddizione interna del soggetto a essere esteriorizzata nella relazione intersoggettiva, e ciò implica che il soggetto riconosca di essere parte di un mondo sociale esterno sul quale non esercita controllo. In tal modo, il Sì della riconciliazione accetta un'alienazione di base quasi di senso marxista: il significato dei miei atti non dipende da me, dalle mie intenzioni, è deciso dopo, retroattivamente. In altre parole, il soggetto accetta, deve assumere il suo radicale e costitutivo decentramento nell'ordine simbolico.

Il «due» del passo appena citato si riferisce all'opposizione tra la coscienza agente e la coscienza giudicante: agire significa sbagliare, l'atto è per definizione parziale, implica la colpa; tuttavia la coscienza giudicante non ammette che il suo giudizio sia anche un atto, rifiuta di includere sé stessa in ciò che essa giudica. Essa ignora che il vero male è insito nello sguardo neutrale che percepisce il male dappertutto, così che non è meno contaminata della coscienza agente. In termini geopolitici, questo scarto tra la coscienza giudicante e la coscienza agente, tra sapere e fare, è il divario tra Germania e Francia: la riconciliazione è la riconciliazione delle due nazioni, in cui la Parola di riconciliazione dovrebbe essere pronunciata dalla Germania – il pensiero tedesco dovrebbe riconciliarsi con l'eroe francese che agisce (Napoleone). Qui abbiamo a che fare con un gesto formale, puramente performativo, di abbandono della purezza e di accettazione della «macchia» della propria complicità con il mondo. Chi pronuncia la parola di riconciliazione è la coscienza giudicante, che rinuncia al suo atteggiamento critico. Ma lungi dal risultare nel conformismo, solo questo Sì (che esprime la disponibilità ad accettare il male, a sporcarsi le mani) dischiude lo spazio per il cambiamento reale. In quanto tale, la riconciliazione è simultaneamente precipitosa e

differita: accade di colpo, come una fuga in avanti, prima che la situazione sembri matura e, al contempo, come il Messia di Kafka, arriva il giorno dopo, troppo tardi, quando non ha più importanza.

Ma in che modo questo gesto elementare di accettazione (di sé come parte) della contingenza del mondo dischiude lo spazio per il cambiamento reale? Alla fine della Prefazione ai *Lineamenti di filosofia del diritto*, Hegel definisce il compito della filosofia: come la nottola di Minerva che prende il volo al crepuscolo, la filosofia può solo dipingere il suo «grigio su grigio», in altre parole, può solo tradurre in schemi concettuali inerti una forma di vita che ha già raggiunto il suo apice per entrare nella fase di declino (diventare «grigia»). Comay legge acutamente questo «grigio su grigio» come figura della «differenza minima»⁸⁹ (o, come avrebbe detto Nietzsche, dell'«ombra più corta», sebbene Nietzsche, naturalmente, si riferisca al meriggio): la differenza tra la realtà decrepita e il suo concetto, quando la differenza è *al minimo*, è puramente formale, in contrasto con la circostanza in cui c'è un ampio divario tra l'ideale e la miseria della sua esistenza attuale.

Come può questa tautologia dischiudere lo spazio per il Nuovo? L'unica soluzione di questo paradosso è che il Nuovo con cui abbiamo qui a che fare non sia innanzitutto il Nuovo futuro, ma il *Nuovo del passato stesso*, delle possibilità frustrate, ostacolate o tradite («le realtà alternative»), che si sono dileguate nella realizzazione del passato: la realizzazione (*Verwirklichung*) – cioè l'accettazione della realtà – causata dalla Riconciliazione implica la «disattivazione dell'esistente e la riattivazione e rivitalizzazione (in ogni senso) dei futuri irrealizzati del passato. L'attualità così esprime precisamente la presenza del virtuale: apre la storia al 'non più' di una possibilità ostacolata e alla persistenza di un 'non ancora' incompiuto».⁹⁰ La tautologia hegeliana del «grigio su grigio» dovrebbe essere ricondotta alla nozione deleuziana della ripetizione pura come sorgente del Nuovo: ciò che emerge nella ripetizione dello stesso «grigio» attuale è la sua dimensione virtuale, le «storie alternative» perdute di quello che sarebbe potuto accadere ma non è accaduto. «La Rivoluzione francese è la Rivoluzione francese» non aggiunge nessuna nuova conoscenza positiva, nessuna nuova determinazione positiva, ma ci ricorda la dimensione spettrale delle speranze che la Rivoluzione evocò e che furono ostacolate dal suo esito. Questa lettura ci consente anche di concepire la Riconciliazione come memoria interiorizzante (*Er-Innerung*) e al contempo come guarigione retroattiva delle ferite dello Spirito che annulla (*ungeschehenmachen*) le catastrofi del passato in un atto di *oblio* radicale:

L'oblio non si oppone al lavoro del ricordo, ma si rivela qui il suo compimento più radicale: l'oblio porta la memoria stessa a un punto che precede il suo inizio. Dimenticare, disfare il passato, renderlo interamente «non-accaduto», è precisamente

ricordare il momento *prima* che tutto accadesse, è disfare l'inesorabilità del fato rimettendo in scena l'inizio, anche se solo nell'immaginazione e per delega: agire *come se* potessimo farlo nostro di nuovo, come se potessimo gettar via l'eredità delle generazioni morte, come se potessimo rifiutare il lavoro del lutto della successione culturale, come se potessimo dilapidare il nostro patrimonio, riscrivere le origini, come se ogni momento, anche se svanito da tempo, potesse tradursi in un nuovo, radicale inizio – inatteso, improvvisato, immemorabile.⁹¹

La riconciliazione come ripetizione pura non ci riporta a un inizio mitico ma al momento che precede appena l'inizio, prima che il flusso degli eventi si organizzasse in un Fato, obliterando le possibilità alternative. Per esempio, nel caso di Antigone, la questione non è restaurare in qualche modo l'unità organica dei costumi (*Sittlichkeit*), giacché tale unità non c'è mai stata – costitutiva dell'ordine della *Sittlichkeit* è proprio una scissione. *Antigone* è il racconto di questa scissione costitutiva del potere, ragion per cui si dovrebbe evitare il noioso e moralistico tema di chi ha ragione o chi è il peggiore, Antigone o Creonte, la rappresentante del rispetto del sacro o il rappresentante del potere laico? Come avrebbe detto Stalin, tutti e due sono peggiori (di che cosa? Del potere del popolo!), entrambi sono parti della stessa macchina di potere gerarchico. L'unico modo di superare lo stallo di questo conflitto è uscire dal loro terreno comune e immaginare una terza opzione da cui respingere l'intero conflitto come falso – qualcosa come il Coro che prende il sopravvento e arresta sia Antigone che Creonte perché sono una minaccia per il popolo, mettono a rischio la sua sopravvivenza, costituendosi come corpo collettivo di giustizia rivoluzionaria, una sorta di comitato di salute pubblica giacobino che tiene impegnata la ghigliottina.

Qui il problema è: che relazione intercorre tra questa negazione della negazione che trasforma l'intero campo e la negazione freudolacanianiana che si risolve nel non-non-nulla spettrale? Il passaggio dalla prima negazione («negazione riempita»), in cui sacrificiamo il nucleo del nostro essere in cambio di qualcosa (il paradiso della fede, l'onore, l'utilità, la ricchezza...), alla negazione della negazione («negazione non riempita»), non punta forse verso quello che Lacan, nella sua lettura di Claudel, ha indicato come la struttura della *Versagung*, in cui transitiamo dal sacrificio compiuto per qualcosa al sacrificio compiuto per nulla?

Chiariamo questo punto cruciale con un'escursione nel campo letterario: non *L'Otage* di Claudel (il riferimento di Lacan nella sua spiegazione della *Versagung*), ma *Vergogna* di John M. Coetzee, un romanzo profondamente hegeliano ambientato nel Sudafrica post-apartheid. David Lurie è uno studioso di poesia romantica, di mezza età, divorziato, con l'ambizione irrealizzata di scrivere un'opera da camera sulla vita di Byron in Italia. È caduto vittima della «grande razionalizzazione» dell'università di Cape Town, trasformata in un istituto tecnico, in cui insegna corsi di «tecnica della comunicazione»,

materia che egli considera una sciocchezza. Versa in un tale stato di nullità che gli studenti lo guardano dritto negli occhi senza provare soggezione, e che perfino la prostituta da cui si reca ogni settimana, e a cui ha cominciato a fare regali, smette di riceverlo. Quando è trascinato davanti al tribunale accademico a causa di una relazione illecita con Melanie, una bella studentessa nera, rifiuta di difendersi dall'accusa di molestie sessuali, sebbene la sua condotta verso Melanie si sia fermata solo a un passo dalla violenza sessuale. Alla fine biascica delle scuse, ma i membri del tribunale non sono soddisfatti e chiedono di sapere se le sue scuse riflettono i suoi sentimenti sinceri e provengono dal cuore. Lui dice avventatamente alla corte che la sua relazione con la graziosa e del tutto passiva Melanie lo ha cambiato, anche se solo per poco: «Non ero più un cinquantenne divorziato che non sapeva cosa fare. Sono diventato un servo di Eros».

Per sfuggire alla sua situazione soffocante, David si trasferisce dalla figlia Lucy, una lesbica imperturbabile che, come lui, sembra essere stata abbandonata dal mondo, vive in una fattoria isolata della pianura sudafricana e tira a campare vendendo fiori e verdure al mercato locale. I rapporti con Petrus, il contadino africano loro vicino, si fanno sempre più difficili. Un tempo domestico di Lucy, ora è proprietario di un pezzo di terra, ed è opportunamente assente quando David e Lucy vengono brutalmente aggrediti: tre ragazzi neri picchiano David e gli bruciano la faccia, mentre Lucy subisce una violenza di gruppo. Nel racconto si allude al fatto che le aggressioni facciano parte di un piano di Petrus volto a impadronirsi della fattoria di Lucy. Le richieste di giustizia di un David rabbioso non ricevono risposta dalla polizia sovraccarica di lavoro, e i suoi tentativi di avere un confronto con uno degli assalitori (protetto da Petrus) suscitano solo silenzio e bugie evasive. Alla fine, Petrus informa David che ha intenzione di sposare Lucy e prendere possesso della fattoria per proteggerla. Allo shock e alla sorpresa di David, Lucy risponde dicendo che accetterà l'offerta di Petrus e partorirà il bambino che porta in grembo a causa della violenza subita. Lucy sembra capire quello che David non può capire: per vivere dove lei vive deve sopportare l'umiliazione e la brutalità e andare semplicemente avanti. «Forse è quello che devo imparare ad accettare», dice al padre. «Ricominciare da zero. Con niente [...] Nessuna carta, nessun'arma, nessuna proprietà, nessun diritto, nessuna dignità [...] Come un cane».

Di nuovo spinto dal bisogno di sfuggire a una terribile situazione senza uscita, David decide di lavorare per Bev, un'amica di Lucy che conduce una clinica veterinaria. Presto si rende conto che il ruolo essenziale di Bev, in una terra così povera, non è quello di curare gli animali ma di ucciderli con tutto l'amore e la pietà che le è possibile. Diventa l'amante di Bev, sebbene lei sia piuttosto brutta. Ritorna per

un po' a Cape Town, dove fa visita alla famiglia di Melanie porgendo le sue scuse al padre della ragazza. Alla fine del romanzo, David si è anche riconciliato con Lucy; così reclama una specie di dignità basata proprio sul fatto che ha rinunciato a tutto: alla figlia, alla sua idea di giustizia, al sogno di scrivere un'opera su Byron; perfino al suo cane preferito, aiutando Bev ad abatterlo. Non ha più bisogno di un cane, dal momento che ha accettato di vivere «come un cane» (facendo eco alle parole finali del *Processo* di Kafka).

Forse tutto questo si avvicina a ciò che sembra essere la vera riconciliazione hegeliana – e forse ci consente di chiarire un po' di equivoci concernenti l'autentico significato della riconciliazione.⁹² David è raffigurato come un cinico disincantato che si approfitta dell'autorità che può esercitare sugli studenti; la violenza sulla figlia appare dunque come una sorta di ripetizione che istituisce un certo grado di giustizia: quello che ha fatto a Melanie accade di nuovo a sua figlia. Tuttavia, è troppo semplice concluderne che David dovrebbe ammettere di essere il principale responsabile della difficile situazione di cui è prigioniero: questa lettura di David come personaggio «tragico», che riceve la giusta punizione nell'umiliazione finale, evoca l'idea di un equilibrio morale o di una giustizia distributiva che devono essere ristabiliti alla fine del racconto, eludendo in tal modo la conclusione profondamente perturbante che il romanzo, in effetti, non ha un chiaro metro morale. Questa ambiguità è condensata nel personaggio di Petrus che, spietatamente ambizioso e manipolatore sotto una superficie di mitezza, nondimeno rappresenta una sorta di stabilità e di ordine sociale. Il messaggio politico implicato nella sua ascesa al potere all'interno della piccola comunità locale non è di carattere razzista («Ecco cosa accade se si permette ai neri di prendere il potere: nessun cambiamento reale, solo una riorganizzazione del dominio che rende le cose anche peggiori di prima»), in quanto esso mette in luce il riemergere di un ordine patriarcale di tipo gangsteristico che, si potrebbe sostenere, è una diretta conseguenza del dominio bianco che ha mantenuto i neri in uno stato di apartheid, impedendone l'inclusione nella società moderna.

La scommessa del romanzo consiste nel fatto che proprio la radicalità della rassegnazione e l'accettazione del nuovo ordine oppressivo conferiscono all'eroe bianco una specie di dignità etica. Se David può essere visto come un Sygne de Coûfontaine contemporaneo, la *Versagung* qui è messa in atto al rovescio: il soggetto non rinuncia a tutto per una Causa più alta per poi scoprire che in tal modo ha perso la Causa stessa; piuttosto, il soggetto *perde semplicemente tutto*, i suoi interessi egoistici e anche i suoi ideali più alti, e la sua scommessa punta allora sull'attesa che la perdita totale si trasformi in una qualche specie di dignità etica.

Ma manca qualcosa alla fine di *Vergogna*, qualcosa che corrisponderebbe al tic repulsivo sul volto di Sygne morente, come un muto gesto di protesta, di rifiuto della riconciliazione, o all'affermazione «La felicità è noiosa» di Julie alla fine di *La Nouvelle Héloïse*. Si può immaginare che il ragazzo di *Colui che dice di sì* o della *Linea di condotta*, nel momento in cui accetta la morte, faccia la stessa cosa – emettendo un segnale di resistenza appena percepibile, un *eppur si muove* che persiste, una figura pura della pulsione di non-morte. Qui l'*objet a* è generato attraverso il processo di negazione della negazione come suo eccesso o prodotto. Ma il processo di *Versagung* come perdita della perdita non è precisamente il processo della perdita dell'*objet a*, l'oggetto-causa del desiderio? In *La donna che visse due volte*, Scottie prima smarrisce l'oggetto del suo desiderio (Madeleine) e poi, quando scopre che Madeleine era sin dall'inizio inautentica, smarrisce il desiderio stesso. Esiste una via d'uscita da questo abisso, verso un nuovo *objet a*? Possiamo dire che nella *Versagung* si perde lo status fantasmatico dell'*objet a* (la struttura fantastica che sosteneva il desiderio del soggetto), così che la *Versagung*, che equivale all'atto dell'attraversamento del fantasma, apre lo spazio all'emergere della pulsione pura oltre la fantasia?

Secondo interludio

Il Cogito nella Storia della Follia

La critica del primo Lévinas a Hegel e a Heidegger in *Totalità e infinito* costituisce un modello di procedimento anti-filosofico: per Lévinas, l'infinità della relazione con l'Altro divino è l'eccesso che rompe il circolo della totalità filosofica. Qui è essenziale prendere atto che Derrida *non* è un anti-filosofo; al contrario, nei suoi momenti migliori, per esempio nelle dettagliate letture «decostruttive» di Lévinas, Foucault, Bataille, ecc., Derrida dimostra che, nei loro sforzi di rompere il circolo chiuso della filosofia e stabilire un punto di riferimento al di fuori dell'orizzonte filosofico (infinito contro totalità in Lévinas, follia contro *cogito* nel primo Foucault, sovranità contro dominio hegeliano in Bataille), questi filosofi si trattengono in realtà sul terreno che vorrebbero lasciarsi alle spalle.¹ Non c'è da meravigliarsi, allora, della violenza con cui Foucault reagisce all'analisi critica della *Storia della follia*; egli accusa Derrida di rimanere dentro i confini della filosofia, non considerando che proprio in ciò sta la forza di questo pensatore rispetto a quanti pretendono di aver abbandonato senza troppo sforzo il dominio della filosofia. Derrida non solo «decostruisce» la filosofia, rilevandone la dipendenza dall'Altro esterno; ancora di più, egli «decostruisce» il tentativo di definire una sfera al di fuori della filosofia, dimostrando che ogni tendenza anti-filosofica volta a determinare questo Altro resta in debito con la struttura delle categorie filosofiche.

Cogito, follia e religione sono concetti collegati in Cartesio (si consideri il suo esperimento mentale con il *malin génie*), come anche in Kant (l'idea di soggetto trascendentale nasce dalla sua critica di Swedenborg, i cui sogni religiosi rappresentano la follia). Il *cogito* emerge differenziandosi dalla (o dal riferimento alla) follia, *sebbene* il *cogito* stesso (l'idea del *cogito* come sfera della certezza assoluta, l'«idealismo soggettivo») sia percepito (non solo) dal senso comune come il vero compendio della follia filosofica, della fissazione paranoide per le costruzioni sistematiche (si confronti il motivo del «filosofo come folle» nell'ultimo Wittgenstein). Parallelamente, la religione (la fede diretta) è evocata come una forma di follia (Swedenborg per Kant, o la religione in generale per i razionalisti illuministi, fino a Dawkins più di recente), *sebbene* la religione stessa (Dio) fornisca la soluzione della follia (solipsistica) di Cartesio.

Questo triangolo di *cogito*, religione e follia è al centro della polemica tra Foucault e Derrida, di cui entrambi condividono la

sottostante premessa: il *cogito* è intrinsecamente connesso alla follia. La differenza è che, per Foucault, il *cogito* si fonda sull'esclusione della follia, mentre, per Derrida, esso può emergere soltanto mediante un'iperbole «folle» (il dubbio universale) rimanendo segnato da questo eccesso: prima di stabilizzarsi come *res cogitans*, la sostanza pensante trasparente a sé stessa, il *cogito* esplode come eccesso folle e puntuale.²

Il punto di partenza di Foucault consiste nel definire il fondamentale cambiamento nello status della follia che si verificò nel passaggio dal Rinascimento all'Età della Ragione classica (all'inizio del diciassettesimo secolo). Durante il Rinascimento (Cervantes, Shakespeare, Erasmo, ecc.) la follia era considerata un fenomeno specifico dello spirito umano, appannaggio della serie dei profeti, visionari mistici, santi, giullari, posseduti dal demonio e così via. Era un fenomeno significativo dotato di una peculiare verità: malgrado fossero mal visti, i folli erano trattati con timore reverenziale, come messaggeri di un orrore sacro. Con Cartesio, tuttavia, la follia viene esclusa dal campo; in tutte le sue varietà, giunge a occupare la posizione in precedenza riservata alla prevenzione della lebbra. Non è più un fenomeno da interpretare, di cui ricercare il significato, ma una semplice malattia da trattare nell'ambito delle ben ordinate leggi della medicina o di una scienza già sicura di sé, sicura di non poter essere folle. Questo slittamento non riguarda solo la teoria ma anche la pratica sociale stessa: dall'Età Classica in poi, i folli furono internati, imprigionati negli ospedali psichiatrici, privati della piena dignità di esseri umani, studiati e governati come un fenomeno naturale.

Nella *Storia della follia*, Foucault dedica tre o quattro pagine al passo delle *Meditazioni* in cui Cartesio approda al *cogito ergo sum*. Alla ricerca del fondamento assolutamente certo della conoscenza, Cartesio analizza le principali forme di illusione: le illusioni dei sensi e della percezione sensoriale, le illusioni della follia, i sogni. Fino all'illusione più radicale che si possa immaginare: l'ipotesi che tutto quello di cui facciamo esperienza non sia vero, ma costituisca un sogno universale, un'apparenza creata da un genio maligno (*malin génie*). Di qui, Cartesio giunge alla certezza del *cogito* (Io penso): anche se posso dubitare di tutto, anche se tutto quello che vedo è solamente un'illusione, non posso dubitare di essere il soggetto che dubita, e quindi pensa, pertanto il *cogito* è il punto di partenza assolutamente certo della filosofia. L'obiezione di Foucault è che Cartesio in realtà non si confronta con la follia, ma piuttosto evita di pensarla: *esclude* la follia dal dominio della ragione. Nell'Età Classica, la Ragione si basa sull'esclusione della follia: l'esistenza stessa della categoria «follia» è storicamente determinata dalla sua opposizione alla «ragione»; cioè è determinata attraverso relazioni di potere. La follia nel senso moderno non è un fenomeno che possiamo osservare direttamente, ma una

formazione discorsiva che emerge in un certo momento storico, unitamente al suo doppio, la Ragione nel senso moderno.

Nella sua lettura della *Storia della follia*, Derrida si concentra su queste quattro pagine dedicate a Cartesio, le quali, a suo giudizio, forniscono la chiave dell'intero libro di Foucault. Attraverso un'analisi dettagliata, cerca di dimostrare che, lungi dall'escludere la follia, Cartesio la spinge all'estremo: il dubbio universale, in base al quale sospetto che il mondo intero sia un'illusione, è la massima forma di follia immaginabile. Il *cogito* emerge da questo dubbio universale: anche se tutto è illusione, posso ancora essere sicuro di pensare. Quindi, la follia non è esclusa dal *cogito*: il *cogito resta vero anche se io sono completamente folle*. Il dubbio radicale, l'ipotesi della follia universale, non è un che di esterno alla filosofia, ma è strettamente inerente ad essa, un suo momento iperbolico, il momento della follia che fonda la filosofia. Naturalmente, Cartesio più avanti «addomestica» questo eccesso radicale con l'immagine dell'uomo come sostanza pensante, dominato dalla ragione; costruisce una filosofia che è chiaramente condizionata dal suo tempo. Ma l'eccesso, l'iperbole della follia universale, non è in sé storica: è il momento eccessivo che fonda la filosofia in tutte le sue forme storiche. In tal modo, la follia non è esclusa dalla filosofia, bensì è interna alla filosofia stessa. Certo, ogni filosofia tenta di controllare il suo eccesso, di reprimerlo – ma così facendo essa reprime il suo fondamento più intimo: «La filosofia è forse questa garanzia colta nel punto più vicino alla follia contro l'angoscia di essere folle». ³

Nella sua replica, Foucault cerca in primo luogo di provare, con una lettura minuziosa di Cartesio, che la follia evocata dal filosofo non ha il medesimo status delle illusioni sensoriali o dei sogni. Quando sono affetto da illusioni percettive o quando sogno, io *rimango un individuo normale e razionale*, che semplicemente si inganna in ciò che vede. Nella follia, al contrario, io non sono più normale in quanto ho perso la ragione. Così la follia deve essere esclusa affinché io possa essere dichiarato un soggetto razionale. Il rifiuto di escludere la follia dall'ambito della filosofia testimonia dell'incapacità di Derrida di pensare il Fuori della filosofia, di pensare che la filosofia stessa è determinata da qualcosa che le sfugge. Riguardo all'ipotesi del dubbio universale e del genio maligno, non abbiamo a che fare con l'autentica follia, ma con il soggetto razionale che finge di essere folle, che attua un esperimento razionale, senza mai perdere il controllo dello stesso.

Infine, proprio nell'ultima pagina della risposta, Foucault cerca di tracciare la vera differenza tra la sua posizione e quella di Derrida. Attacca (senza nominarla) la pratica della decostruzione e dell'analisi testuale, per la quale «non c'è nulla al di fuori del testo» così che siamo trascinati in un processo infinito di interpretazione. Foucault, al

contrario, analizza i discorsi, i «*dispositivi*», le formazioni in cui i testi e gli enunciati sono interrelati con meccanismi extra-testuali di potere e di controllo. Non abbiamo bisogno di analisi testuali più profonde, ma di analisi del modo in cui le pratiche discorsive si combinano con le pratiche di potere e di dominio.

Ma questo rifiuto di Derrida regge davvero? Ritorniamo al dibattito, questa volta al punto da cui parte Derrida. Come chiarisce nel saggio sul libro di Foucault, la follia è inscritta nella storia del *cogito* a due livelli. Nel primo, lungo tutta la filosofia della soggettività da Cartesio, a Nietzsche e Husserl, passando per Kant, Schelling e Hegel, il *cogito* è posto in relazione con il suo doppio, la sua ombra, il *pharmakon*, che è follia. Nel secondo, la follia è inscritta proprio nella (prei)storia del *cogito* stesso, come parte della sua genesi trascendentale:

il Cogito sfugge alla follia per il fatto che [...] nel suo istante, l'atto del Cogito è valido *anche se io sono folle, anche se* il mio pensiero è folle in tutto e per tutto [...]. Cartesio non imprigiona mai la follia, né allo stadio del dubbio naturale, né allo stadio del dubbio metafisico [...]. Che io sia folle o no, *Cogito, sum* [...] anche se la totalità del mondo non esiste, anche se il non-senso ha invaso la totalità del mondo, compreso il contenuto del mio pensiero, io penso, io sono *mentre* penso.⁴

Derrida non lascia dubbi sul fatto che, «dal momento che ha raggiunto questa punta, Cartesio cerca di assicurarsi, di garantire il Cogito stesso in Dio, di identificare l'atto del Cogito con l'atto di una ragione ragionevole».⁵ Questo ritrarsi comincia «nel momento in cui si sottrae alla follia determinando la luce naturale con una serie di principi e di assiomi».⁶ Il termine «luce» qui è cruciale per misurare la distanza di Cartesio dall'Idealismo tedesco, in cui, precisamente, il cuore del soggetto non è più la luce, ma l'abisso dell'oscurità, la «Notte del Mondo». Ecco dunque la fondamentale mossa interpretativa di Derrida:

separando, nel Cogito, *da una parte* l'iperbole (che, secondo me, non può lasciarsi imprigionare in una struttura storica di fatto e determinata perché è progetto di eccedere ogni totalità finita e determinata), e *d'altra parte* ciò che nella filosofia di Cartesio (o parimenti in quella che fonda il Cogito agostiniano o anche il Cogito husserliano) fa parte di una struttura storica di fatto.⁷

Quando Derrida afferma che «la storicità propria della filosofia trova il suo posto e si costituisce in questo passaggio, in questo dialogo tra l'iperbole e la struttura finita, [...] nella differenza tra la storia e la storicità»,⁸ forse manca il bersaglio. Questa tensione può sembrare molto «lacaniana»: non richiama forse la tensione tra il Reale – l'eccesso iperbolico – e la sua (in definitiva sempre mancata) simbolizzazione? La matrice a cui perveniamo è dunque quella di un'eterna oscillazione tra i due estremi, lo spreco radicale, l'iperbole, l'eccesso e il suo posteriore addomesticamento (come in Kristeva l'oscillazione tra il Semiotico e il Simbolico). Entrambi gli estremi sono illusori: l'eccesso puro, come anche il puro ordine finito, si

disintegrerebbe, si cancellerebbe da sé. Un tale modo di procedere non coglie tuttavia il punto essenziale della «follia», la quale non è il puro eccesso della «Notte del Mondo», ma la follia del passaggio al simbolico stesso, dell'imposizione di un ordine simbolico al caos del Reale.⁹ Se la follia è costitutiva, allora *ogni* sistema di significato è minimamente paranoide, «folle». Ricordiamoci lo slogan di Brecht: «Cos'è mai rapinare una banca, in confronto a fondare una banca?» – in cui ritroviamo la lezione di *Una storia vera* di David Lynch: cos'è mai la ridicola e patetica perversità di figure come Bobby Peru in *Cuore selvaggio* o Frank in *Velluto blu*, in confronto a decidere di attraversare la pianura centrale degli Stati Uniti a bordo di un tagliaerba per andare a fare visita a un familiare morente? Commisurati a questo atto, gli scoppi di rabbia di Frank e Bobby non sono che gesti teatrali e impotenti di vecchi e posati conservatori. Allo stesso modo, dovremmo chiederci: cos'è mai la pura follia generata dalla perdita della ragione in confronto alla follia della ragione stessa?

Questo passo è propriamente «hegeliano» – così che Hegel, il filosofo che ha effettuato il tentativo più radicale di pensare l'abisso della follia nel cuore della soggettività, è anche il filosofo che ha portato al suo «folle» climax il sistema filosofico come totalità di significato. Ed è per questo che, per ottime ragioni, dalla prospettiva del senso comune «Hegel» rappresenta il momento in cui la filosofia «impazzisce», esplode in una «folle» pretesa di «Sapere assoluto».

Così, non basta opporre semplicemente «follia» e simbolizzazione: c'è, nella storia della filosofia stessa (dei «sistemi» filosofici), un punto privilegiato in cui l'iperbole, il nucleo es-timo della filosofia, si iscrive direttamente nella follia, ed è il momento del *cogito*, della filosofia trascendentale. La «follia» qui è «domata» in maniera interamente nuova, attraverso un orizzonte «trascendentale» che non la cancella in una visione del mondo onnicomprensiva, ma la conserva.

«Nel mezzo del mondo sereno della malattia mentale, l'uomo moderno non comunica più col folle: [...] l'uomo di ragione [...] delega il medico verso la follia, autorizzando così un rapporto solo attraverso l'universalità astratta della malattia».¹⁰ Tuttavia, che ne è della psicoanalisi? Non è la psicoanalisi precisamente il luogo in cui l'«uomo di ragione» ristabilisce il dialogo con la follia, riscoprendo la dimensione di verità in essa contenuta – non la stessa verità di prima, dell'universo pre-moderno, ma una verità differente, propriamente scientifica? Foucault stesso tratta questo punto nella più tarda *Storia della sessualità*, in cui la psicoanalisi è considerata il culmine della logica del «sesso-come-verità-ultima» della confessione.

A dispetto della *finesse* della replica, Foucault in definitiva cade nella trappola di uno storicismo che non è in grado di rendere conto

della propria posizione di enunciazione; in Foucault questa impossibilità si reduplica nella caratterizzazione del suo «oggetto», la follia, che oscilla tra due estremi. Da un lato, l'obiettivo strategico consiste nel lasciar parlare la follia stessa, così com'è in sé, al di fuori del discorso (scientifico, ecc.) su di essa: «non si tratta affatto di una storia della conoscenza ma dei movimenti rudimentali di un'esperienza. Storia non della psichiatria ma della follia stessa, nella sua vivacità, prima di ogni cattura da parte del sapere».¹¹ Dall'altro lato, il modello descritto più tardi in *Sorvegliare e punire* e in *Storia della sessualità* lo costringe a porre l'immanenza assoluta dell'oggetto (eccessivo, trasgressivo, resistente...) alla sua manipolazione da parte del *dispositivo* della conoscenza-potere: allo stesso modo in cui «la rete carceraria non respinge l'inassimilabile in un inferno confuso, non ha esterno»;¹² allo stesso modo in cui l'uomo «liberato» è generato dal dispositivo che lo controlla e lo disciplina; allo stesso modo in cui il «sesso» come eccesso inassimilabile è generato dai discorsi e dalle pratiche che cercano di controllarlo e disciplinarlo, anche la follia è generata proprio dal discorso che la esclude, la oggettivizza e la studia, non esiste nessuna follia «pura» al di fuori di esso. Come afferma Boyne, Foucault qui «riconosce in effetti la correttezza della formulazione di Derrida»,¹³ e cioè la correttezza del *il n'y a pas de hors-texte*,¹⁴ fornendo una personale versione della stessa. Quando Foucault scrive che «Forse un giorno [la trasgressione] apparirà altrettanto decisiva per la nostra cultura, altrettanto nascosta nel suo fondamento, quanto lo è stata fino a poco tempo fa, per il pensiero dialettico, l'esperienza della contraddizione»,¹⁵ non manca forse di cogliere il punto essenziale, e cioè che quel giorno è già arrivato, che la trasgressione permanente è già l'aspetto chiave del tardo capitalismo? Per cui la conclusione dell'obiezione a *il n'y a pas de hors-texte* di Derrida sembra non cogliere il bersaglio, quando lo caratterizza nei termini di una

riduzione delle pratiche discorsive alle tracce testuali; elisione degli avvenimenti che vi si producono per trattenere solo dei segni per una lettura; invenzione di voci dietro il testo per non dover analizzare le modalità d'implicazione del soggetto nei discorsi; citazione dell'originario come detto e non detto per non ricollocare le pratiche discorsive nel campo delle trasformazioni dove esse si effettuano.¹⁶

Nessuna meraviglia che su questo punto alcuni marxisti fossero dalla parte di Foucault, considerando la sua polemica con Derrida come il capitolo più recente dell'eterna lotta tra materialismo e idealismo: l'analisi materialista foucaultiana delle pratiche discorsive contro i giochi testuali senza fine e autoriflessivi di Derrida. Un ulteriore punto a favore di Foucault sembra provenire dal fatto che egli rimane uno storicista radicale, il quale rimprovera a Derrida di essere incapace di pensare l'esterno della filosofia. Così riassume la posta in gioco nel dibattito:

potrebbe esservi qualcosa di anteriore o di esterno al discorso filosofico? Può avere la sua condizione in una esclusione, in un rifiuto, in un rischio eluso, e, perché no, in un timore? Sospetto che Derrida respinge con passione. *Pudenda origo*, diceva Nietzsche, a proposito dei religiosi e della loro religione.¹⁷

Tuttavia, Derrida è molto più vicino a pensare questa exteriorità di quanto lo sia Foucault, per il quale l'esteriorità comporta una semplice riduzione storicista che non riesce a rendere conto di sé (quando a Foucault fu chiesto da quale posizione parlava, utilizzò un gioco retorico a buon mercato, affermando che questa era una domanda da «polizia», – «chi sei tu per dire questo?» – ma combinò la risposta con l'affermazione opposta, secondo la quale la storia genealogica è un'«ontologia del presente»). È facile sottomettere la filosofia a una simile riduzione storicista (i filosofi possono scartare questa riduzione estrinseca in quanto riposante sulla confusione tra genesi e valore); molto più difficile è pensare il suo eccesso *intrinseco*, il suo nucleo estimo. Ecco, allora, la vera posta in gioco del dibattito: es-timità o esteriorità diretta?

Questo nucleo oscuro della follia al centro del cogito può essere determinato anche in maniera più genetica. Daniel Dennett traccia un parallelo acuto e convincente tra l'ambiente fisico dell'animale e l'ambiente umano, in cui include non solo gli artefatti (vestiti, abitazioni, utensili), ma anche l'ambiente «virtuale» della rete discorsiva: «spogliato [della 'ragnatela di discorsi'], l'essere umano è altrettanto incompleto di un uccello senza piume, di una tartaruga senza conchiglia». ¹⁸ Un uomo nudo è lo stesso nonsenso di un'ape rasata: senza linguaggio (e utensili e...) l'uomo è un animale disabile – è questa mancanza a dover essere integrata dalle istituzioni simboliche e dagli utensili, così che il motivo oggi banalizzato nella cultura popolare da figure come Robocop (l'uomo contemporaneamente super-animale e disabile) e operante fin dall'origine. Come passiamo dall'ambiente «naturale» a quello «simbolico»? Il passaggio non è diretto, non si può spiegare con una narrazione evolutiva continua: deve intervenire qualcosa tra i due momenti, una sorta di «mediatore evanescente», che non è né la Natura né la Cultura; questo inter-mezzo non è la scintilla del *logos* consegnata magicamente all'*homo sapiens*, che lo rende capace di formare il suo ambiente virtuale e simbolico supplementare, ma precisamente qualcosa che, sebbene non sia più natura, non è ancora *logos*, e deve essere «represso» dal *logos* – il nome freudiano di questo inter-mezzo è, naturalmente, la pulsione di morte.

Forse, ancor più che Cartesio, il filosofo che rappresenta un estremo della «follia» è Nicolas Malebranche, con il suo «occasionalismo». Malebranche, discepolo di Cartesio, lascia cadere il ridicolo riferimento finale del maestro alla ghiandola pineale come il nesso tra sostanza materiale e sostanza spirituale, corpo e anima; ma, allora, come si spiega la coordinazione tra le due sostanze, se non c'è nessuna

aderenza, nessun punto di contatto in cui l'anima possa agire causalmente sul corpo o viceversa? Dal momento che le due reti causali (quella delle idee nella mia mente e quella delle interconnessioni corporee) sono del tutto indipendenti, l'unica soluzione sta nella terza, vera Sostanza (Dio), che coordina continuamente e media tra le prime due, mantenendo così l'apparenza della continuità: quando penso di alzare la mano e la mano si alza, il mio pensiero non causa il movimento della mano direttamente, ma solo «occasionalmente» – notando il mio pensiero diretto ad alzare la mano, Dio mette in moto l'altra catena causale, quella materiale, che porta la mia mano a sollevarsi realmente.

Se sostituiamo a «Dio» il grande Altro, l'ordine simbolico, possiamo vedere la prossimità tra l'occasionalismo e la posizione di Lacan: come spiega nella polemica contro Aristotele in *Televisione*,¹⁹ la relazione tra anima e corpo non è mai diretta, poiché tra i due si interpone il grande Altro. L'occasionalismo perciò è essenzialmente un nome dell'«arbitrarietà del significante», lo spazio che separa la rete delle idee dalla rete della causalità corporea (reale), il fatto che il grande Altro rende conto della coordinazione delle due reti, così che, quando il mio corpo morde una mela, la mia anima avverte una sensazione piacevole. Lo stesso divario spingeva i sacerdoti aztechi a compiere sacrifici umani per assicurarsi che il sole continuasse a sorgere: in tal modo essi si appellavano a Dio affinché mantenesse la coordinazione tra le due serie, tra la necessità corporea e la concatenazione degli eventi simbolici. Per quanto il sacrificio dei sacerdoti aztechi possa apparire «irrazionale», la sua premessa implicita è molto più acuta della nostra intuizione ordinaria, secondo la quale la coordinazione tra corpo e anima è diretta: è «naturale» avere una sensazione piacevole quando si morde una mela, giacché questa sensazione è causata direttamente dalla mela. Ciò che così si perde è il ruolo intermediario del grande Altro nel garantire la coordinazione tra la realtà e la nostra esperienza mentale della realtà. Non vale lo stesso nel caso dell'immersione nella Realtà Virtuale? Quando sollevo la mano per spingere un oggetto nello spazio virtuale, l'oggetto si muove effettivamente. L'illusione, naturalmente, è che sia stato il movimento della mia mano a causare la rilocazione dell'oggetto, poiché, mentre sono immerso nello spazio virtuale, non tengo conto dei complicati meccanismi della coordinazione computerizzata, omologhi al Dio dell'occasionalismo che garantisce la coordinazione tra le due serie.²⁰

È un fatto ben noto che il bottone «chiudere la porta» installato nella maggior parte degli ascensori sia un placebo del tutto inutile, messo là giusto per darci l'impressione di poter accelerare le cose. Infatti, azionandolo, la porta si chiude esattamente nello stesso intervallo di tempo che sarebbe trascorso se si fosse premuto il

bottoni per il piano terra. Questo esempio chiaro ed estremo di finta partecipazione è una metafora appropriata della partecipazione degli individui ai processi politici «postmoderni». E rappresenta l'occasionalismo nella sua forma più pura: dalla prospettiva di Malebranche, noi effettivamente premiamo bottoni per tutto il tempo, ma è l'incessante attività di Dio a coordinare la nostra azione e l'evento che la segue, malgrado si creda che l'evento sia il risultato diretto dell'azione.

Per questa ragione, è essenziale mantenere aperta l'ambiguità radicale del modo in cui il cyberspazio influenzerà la nostra vita: essa non dipende dalla tecnologia in quanto tale, ma dal carattere della sua iscrizione sociale. L'immersione nel cyberspazio può intensificare la nostra esperienza corporea (una nuova sensualità, un nuovo corpo dotato di più organi, nuovi generi...), ma può esporci anche al rischio che qualcuno manipoli il dispositivo di connessione alla realtà virtuale per *rubare* letteralmente il nostro corpo (virtuale), privandoci del suo controllo, così che non ci rapporteremmo più ad esso come al «nostro corpo». Qui si può toccare con mano l'ambiguità costitutiva del concetto di mediatizzazione.²¹ In origine, con questa espressione si indicava l'atto di privare un soggetto del diritto immediato e diretto di decidere; il grande maestro della mediatizzazione politica fu Napoleone, che lasciò ai monarchi da lui sottomessi una parvenza di potere, mentre in effetti non erano più nella posizione di esercitarlo. A un livello più generale, si potrebbe affermare che proprio questa «mediatizzazione» del monarca definisce la monarchia costituzionale: in essa, il monarca è ridotto al gesto puramente formale e simbolico di «mettere i puntini sulle i», di firmare e quindi dare forza performativa a editti il cui contenuto è stato determinato dal corpo politico eletto e sovrano. *Mutatis mutandis*, non avviene lo stesso con la progressiva digitalizzazione della nostra vita quotidiana, nel corso della quale il soggetto, mentre è sempre più «mediatizzato», impercettibilmente privato del suo potere, riceve la falsa impressione di una maggiore libertà? Quando il nostro corpo è mediatizzato (catturato nella rete dei media elettronici), è al contempo esposto alla minaccia di una «proletarizzazione» radicale: il soggetto è ridotto potenzialmente al puro \$, poiché anche la sua esperienza personale può essere sottratta, manipolata, regolata dall'Altro meccanico.

È possibile vedere, ancora, come la prospettiva della virtualizzazione radicale conferisca al computer una posizione strettamente omologa a quella di Dio nell'occasionalismo di Malebranche: se il computer coordina il rapporto tra la mia mente e (ciò di cui faccio esperienza come) i movimenti degli arti (nella realtà virtuale), si potrebbe immaginare facilmente il caso in cui esso vada fuori controllo e cominci ad agire come un Dio Malvagio, disturbando

questa coordinazione – quando nella realtà (virtuale) il segnale mentale che fa alzare la mia mano è sospeso o usato in senso opposto, l'esperienza più fondamentale del corpo come «mio» è pregiudicata. Sembra così che il cyberspazio realizzi effettivamente la fantasia paranoide elaborata da Schreber, il giudice tedesco i cui ricordi furono analizzati da Freud: l'«universo cablato» è psicotico nella misura in cui sembra materializzare l'allucinazione dei raggi divini di Schreber, mediante i quali Dio controlla direttamente la mente umana. In altre parole, l'esternalizzazione del grande Altro nel computer non rivela forse la dimensione intrinsecamente paranoica dell'universo cablato? Oppure, per metterla in altri termini: il luogo comune consistente nel ritenere che la capacità di caricare la coscienza in un computer in definitiva liberi le persone dal loro corpo non contempla la prospettiva opposta, ossia che essa *liberi al contempo le macchine dalle «loro» persone...* Il che ci porta alla trilogia di *Matrix* dei fratelli Wachowski: molto più del Dio di Berkeley che sostiene la realtà del mondo nella sua mente, la *Matrix suprema* è il Dio occasionalista di Malebranche.

Cos'è allora *Matrix*? Semplicemente il «grande Altro» lacaniano, l'ordine simbolico virtuale, la rete che struttura la realtà per noi. Questa dimensione del «grande Altro» non è che l'*alienazione* costitutiva del soggetto nell'ordine simbolico: il grande Altro muove i fili, il soggetto non parla, bensì «è parlato» dalla struttura simbolica. In breve, il «grande Altro» è il nome della Sostanza sociale che fa sì che il soggetto non domini mai pienamente gli effetti delle sue azioni, che il risultato finale della sua attività sia sempre differente da ciò a cui mirava o che auspicava. Tuttavia, è essenziale notare come, nei capitoli chiave dei *Quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Lacan si sforzi di definire l'operazione che segue l'alienazione, e ne è, in un certo senso, il contrappunto, ossia la *separazione*: l'alienazione nel grande Altro è seguita dalla separazione dal grande Altro. La separazione ha luogo quando il soggetto realizza che il grande Altro è in sé incoerente, puramente virtuale, «barrato», privo della Cosa – e la fantasia è il tentativo di riempire questa mancanza *dell'Altro, non del soggetto*; cioè di (ri)costituire la consistenza del grande Altro.

Seguendo la stessa torsione paranoide, la tesi di *Matrix* è che il grande Altro è esternalizzato nel Mega-computer realmente esistente. C'è – ci *deve* essere – *Matrix* in quanto «il mondo è ingiusto, le opportunità sono state perse, qualcosa va sempre storto»; in altre parole, l'idea del film è che le cose vanno in questo modo perché *Matrix* offusca la realtà «vera» retrostante. Il problema del film è che *non* è abbastanza «folle», dal momento che suppone un'ulteriore realtà «reale» dietro la realtà ordinaria governata da *Matrix*. Si è tentati di dire, alla maniera kantiana, che il difetto della teoria della cospirazione sia lo stesso riscontrabile nei «paralogismi della ragione

pura», nella confusione tra due livelli: il sospetto (dell'opinione scientifica, sociale ecc.) come atteggiamento metodologico formale e la positivizzazione di questo sospetto in un'ulteriore para-teoria globale che pretende di spiegare tutto.

L'eccesso di follia al cuore del *cogito* è così strettamente connesso al tema della libertà. L'«antagonismo» del concetto kantiano di libertà (come l'espressione più concisa dell'antagonismo della società borghese) non è rinvenibile nel luogo in cui la colloca Adorno (la legge auto-imposta implica che la libertà coincide con l'autoasservimento e l'autodominio, che la «spontaneità» kantiana si traduca nel suo opposto, nel completo autocontrollo, l'ostacolo di ogni impulso spontaneo), ma, come afferma Robert Pippin, «*molto più in superficie*».22 Per Kant, come per Rousseau, il bene morale più grande consiste nel condurre una vita completamente autonoma in qualità di agenti liberi e razionali, mentre il male peggiore è costituito dall'assoggettamento al volere di un altro; tuttavia, Kant è costretto a concedere che l'uomo non si pone spontaneamente come maturo agente libero e razionale nel corso del suo sviluppo naturale; egli deve attraversare un faticoso processo di maturazione sostenuto da un'educazione e una disciplina ferree, le quali non possono essere esperite dal soggetto se non come coercizione esterna:

Per nutrire e sviluppare questa indipendenza si ha bisogno di istituzioni sociali che, lungi dall'ostacolarla, siano coerenti con la sua realizzazione; ma, se la libertà è intesa come la capacità di azione causale dell'individuo, questa necessità apparirà sempre come un'imposizione esterna che noi cercheremo di evitare per buone ragioni. Così sorge il problema di una forma di dipendenza che appare costitutiva dell'indipendenza e che non può essere intesa come un mero compromesso con la volontà particolare di un altro, o come un tema separato, marginale, espressione della mente labile di un Kant ormai anziano. Questa è, in effetti, l'antinomia contenuta nei concetti borghesi di individualità, di responsabilità individuale...23

Qui si potrebbe davvero immaginare Kant come un inatteso precursore della tesi foucaultiana di *Sorvegliare e punire*, secondo la quale l'individuo libero è il prodotto di un insieme complesso di micro-pratiche disciplinari. E, come Pippin non manca di notare, questa antinomia esplode in maniera ancora più violenta nelle riflessioni socio-storiche di Kant, incentrate sul concetto di «socialità asociale»: in cos'altro può consistere la nozione kantiana del rapporto storico tra democrazia e monarchia, se non in questa stessa tesi (del legame tra libertà e sottomissione a un'istanza superiore) applicata al processo storico medesimo? Nel lungo periodo (o nel suo concetto), la democrazia è la sola forma appropriata di governo; tuttavia, a causa dell'immatunità del popolo, le condizioni per il funzionamento della democrazia possono essere stabilite solo da una monarchia non-democratica che, nell'esercizio del suo potere benevolo, guidi il popolo verso la maturità politica. E, come c'era da aspettarsi, Kant non manca di citare la mandevilliana razionalità del mercato, in cui il

perseguimento individuale degli interessi egoistici è la cosa che meglio favorisce (ben più dell'altruismo) il bene comune. Estremizzando questa premessa, Kant perviene all'idea della storia umana governata da un piano divino imperscrutabile, in cui noi mortali saremmo destinati a giocare un ruolo che ci è ignoto. Qui, il paradosso si accentua ulteriormente: la nostra libertà è legata al suo opposto, non solo «dal basso» ma anche «dall'alto»; cioè non solo essa deriva dalla nostra sottomissione e dipendenza, ma, in quanto tale, è solo un momento di un piano divino più ampio – la nostra libertà non è veramente un fine-in-sé, in quanto essa serve uno scopo superiore.

Si può chiarire – se non risolvere – questo dilemma introducendo qualche distinzione ulteriore nel concetto di libertà «noumenica». A un esame attento, appare evidente che, per Kant, disciplina ed educazione non operano direttamente sulla nostra natura animale, forgiandola in individualità umana: come spiega Kant, gli animali non possono propriamente essere educati, poiché il loro comportamento è predeterminato dagli istinti. Il che significa, paradossalmente, che per essere educato alla libertà (*qua* autonomia morale e auto-responsabilità) *io devo già essere libero* in un senso molto più radicale, «noumenico», anche mostruoso. Il nome freudiano di questa libertà mostruosa è, di nuovo, la pulsione di morte. È interessante notare come le narrazioni filosofiche sulla «nascita dell'uomo» siano sempre costrette a presupporre un momento nella (prei)storia umana in cui (quello che diventerà) l'uomo è già più che un semplice animale ma ancora meno di un «essere di linguaggio», costretto dalla Legge simbolica; un momento di completa «perversione», «snaturamento», «deragliamento» della natura, che non è ancora cultura. Negli scritti antropologici, Kant pone l'accento sul fatto che l'animale umano ha bisogno della pressione della disciplina al fine di domare quella misteriosa «indisciplina» che sembra essere inerente alla sua stessa natura – una selvaggia e sregolata propensione a insistere ostinatamente sul proprio volere, a qualunque costo. È per questo che l'animale umano necessita di un Padrone che lo disciplini: la disciplina ha come oggetto questa «indisciplina», non la natura animale dell'uomo. Nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* di Hegel, un ruolo simile è assolto dai «negri»; in modo significativo, Hegel colloca i «negri» in una fase anteriore alla storia vera e propria (che comincia con la Cina antica), nella sezione intitolata «Base geografica della storia mondiale»: i «negri» qui rappresentano lo spirito umano nello «stato di natura», sono descritti come una specie di bambini perversi, mostruosi, al contempo ingenui e corrotti, che vivono nella condizione di innocenza che precede la caduta, e che, proprio per questo, sono i più crudeli tra i barbari; appartengono alla natura e tuttavia appaiono come completamente denaturalizzati; manipolano spietatamente la

natura mediante la stregoneria primitiva, ma sono al contempo sommamente terrorizzati dalle forze naturali che scatenano; sono irragionevolmente coraggiosi e codardi.²⁴

Questo inter-mezzo è il «represso» della forma narrativa (in questo caso, della «grandiosa narrazione» hegeliana della successione delle figure spirituali nella storia mondiale): non la natura in quanto tale, ma proprio la rottura con la natura, che è (più tardi) integrata dall'universo virtuale delle narrazioni. Secondo Schelling, prima della sua affermazione come medium della Parola razionale, il soggetto è «l'infinita mancanza di essere» (*unendliche Mangel an Sein*), il gesto violento della contrazione che nega ogni essere al di fuori di sé. Questa idea forma anche il nucleo del concetto hegeliano di follia: quando definisce la follia come il ritrarsi dal mondo reale, il richiudersi dell'anima in sé stessa, la sua «contrazione», Hegel liquida troppo in fretta questo movimento come «regressione» al livello dell'«anima animale», ancora incorporata nel suo ambiente naturale e determinata dal ritmo della natura (notte e giorno, ecc.). Ma il ritrarsi, al contrario, non consiste forse nel recidere i legami con la *Umwelt*, nella fine dell'immersione del soggetto nel suo ambiente naturale immediato, e, in quanto tale, nel gesto che fonda l'«umanizzazione»? Questo ritrarsi-in-sé non era forse già operante nel dubbio universale e la riduzione al cogito cartesiani, i quali, come indica Derrida, implicano il passaggio attraverso il momento della follia radicale?

Quanto detto ci porta al tema della necessità della Caduta: premesso il legame kantiano tra dipendenza e autonomia, la Caduta è inevitabile, è un passo necessario nel progresso morale dell'uomo. Vale a dire, nei termini precisi kantiani: la «Caduta» avviene quando rinunciò alla mia radicale autonomia etica, quando cerco rifugio in una Legge eteronoma, in una legge esperita come imposta su di me dall'esterno. La finitezza in cui cerco sostegno per non avvertire la vertigine della libertà è la finitezza della stessa Legge esterna ed eteronoma. E qui è insita la *difficoltà di essere kantiani*. Ogni genitore sa che le provocazioni del figlio, per quanto possano apparire selvagge e «trasgressive», in definitiva nascondono e al contempo esprimono la richiesta che la figura dell'autorità ponga precisi limiti, tracci una linea che significhi «Fin qui e non oltre!», mettendo così il bambino nelle condizioni di definire chiaramente ciò che è possibile e ciò che non lo è. (Non ritroviamo lo stesso meccanismo nelle provocazioni isteriche?). Si tratta precisamente di ciò che l'analista rifiuta di fare, ragion per cui la sua posizione è tanto traumatica per il paziente – paradossalmente, il porre un limite fermo è un atto liberatorio, ed è proprio la sua assenza ad essere avvertita come la cosa più soffocante.

Questa è la ragione che rende così difficile l'autonomia kantiana del soggetto: essa implica esattamente che non ci sia nessun altro, nessun

agente esterno dell'«autorità naturale» in grado di fare il lavoro al posto mio, che io stesso debba porre un limite alla mia naturale «indisciplina». Non deve trarci in inganno la famosa descrizione kantiana dell'uomo come di un animale che ha bisogno di un padrone: Kant mirava non al luogo comune filosofico secondo il quale, al contrario degli animali – i cui schemi di comportamento sono basati sugli istinti ereditati – l'uomo manca di queste coordinate, che, perciò, devono essergli imposte dall'esterno, attraverso un'autorità culturale; piuttosto, il vero obiettivo di Kant è indicare che *proprio il bisogno di un padrone esterno è un richiamo ingannevole*: l'uomo ha bisogno di un padrone per nascondere a sé stesso l'impasse della sua libertà e auto-responsabilità. In questo senso preciso, un essere umano veramente illuminato e «maturo» è un soggetto che *non ha più bisogno* di un padrone, che è pienamente in grado di assumersi il pesante onere di definire i propri limiti. Questa lezione kantiana (e anche hegeliana) basilare è stata espressa molto chiaramente da Chesterton: «Ogni atto di volontà è un atto di autolimitazione. Desiderare un'azione è desiderare una limitazione. In questo senso ogni azione è un atto di sacrificio di sé». ²⁵

L'insegnamento che se ne trae è di chiara matrice hegeliana: l'opposizione esterna tra libertà (spontaneità trascendentale, autonomia morale e autoresponsabilità) e servitù (sottomissione, tanto alla mia natura, ai suoi istinti «patologici», quanto a un potere esterno) *deve essere trasferita nella libertà stessa*, come antagonismo «più alto» tra la libertà mostruosa *qua* «indisciplina» e la vera libertà morale. Tuttavia, una possibile contro-argomentazione potrebbe essere che questo eccesso noumenico di libertà (l'«indisciplina» kantiana, la hegeliana «Notte del Mondo») è un risultato retroattivo degli stessi meccanismi disciplinari (lungo la linea del motivo paolino: «La Legge crea la trasgressione», o del tema foucaultiano delle misure disciplinari che, nel tentativo di regolare la sessualità, generano il «sesso» come eccesso elusivo); l'ostacolo crea l'oggetto stesso che tenta di controllare.

Abbiamo a che fare, allora, con il circolo chiuso di un processo che pone i suoi stessi presupposti? La nostra scommessa consiste nel sostenere che il circolo dialettico hegeliano del porre i presupposti, lungi dall'essere chiuso, genera la propria apertura e in tal modo lo spazio per la libertà. Per riuscire a vederlo, si deve in primo luogo prendere in considerazione ciò che appare come l'esatto opposto della libertà: la cieca abitudine meccanica. Nel passaggio da Aristotele a Kant, ossia alla modernità del soggetto inteso come pura autonomia, l'abitudine, da regola organica interna, si traduce in qualcosa di meccanico, l'opposto della libertà umana: la libertà non può mai diventare abitu(ale)dine, perché, altrimenti, non è più vera libertà

(perciò Thomas Jefferson scrisse che, se il popolo vuole rimanere libero, deve ribellarsi al governo circa ogni vent'anni). Questa eventualità raggiunge la massima espressione in Cristo, che è «la figura di un evento puro, l'esatto opposto dell'abituale».²⁶

Hegel fornisce il correttivo immanente alla modernità kantiana. Come nota Catherine Malabou, la *Filosofia dello Spirito* di Hegel comincia con l'analisi del problema che conclude la *Filosofia della Natura*: l'anima e le sue funzioni. Questa ripetizione ci offre una chiave per comprendere il modo in cui Hegel concettualizza la transizione dalla natura allo spirito: «non come superamento, ma come *reduplicazione*, un processo attraverso il quale lo spirito si costituisce come seconda natura».²⁷ Il nome di questa seconda natura è *abitudine*. L'animale umano rompe con la natura attraverso un'esplosione creativa dello spirito, che poi si «abitu», si aliena, si trasforma in routine irriflessa; la reduplicazione della natura in «seconda natura» è un evento primordiale, ed è ciò che dischiude lo spazio della creatività spirituale.

Forse la nozione hegeliana di abitudine ci permette di inquadrare meglio la figura dello zombie: un essere che si trascina lentamente, in modo catatonico, ma che dura in eterno; non sono forse gli zombie figure dell'abitudine pura, dell'abitudine nella sua forma più elementare, prima del sorgere dell'intelligenza (linguaggio, coscienza e pensiero)?²⁸ Ecco perché lo zombie, per eccellenza, è sempre qualcuno che conoscevamo quand'era in vita – una costante dei film sugli zombie è lo shock che un personaggio prova quando riconosce il vicino, l'amico di prima, nella figura che si avvicina furtivamente, rigidamente e implacabilmente.²⁹ Le parole di Hegel sull'abitudine ben si adattano al concetto di zombie: al livello più elementare della nostra identità umana, *siamo tutti zombie*; le nostre «alte» e «libere» attività umane dipendono dall'affidabilità delle nostre abitudini da zombie – in questo senso, essere-uno-zombie è il grado-zero di umanità, l'inumano dell'umano o il suo nucleo meccanico. Il trauma che deriva dall'incontro con uno zombie, perciò, non è il trauma dell'incontro con un'entità straniera, ma il trauma di ritrovarsi dinnanzi al fondamento sconosciuto della nostra umanità.³⁰

La concezione hegeliana dell'abitudine richiama inaspettatamente da vicino ciò che Derrida chiama *pharmakon*, il supplemento ambiguo che è simultaneamente una forza di morte e una forza di vita. L'abitudine è, da un lato, l'intorpidimento della vita, la sua meccanizzazione (Hegel la caratterizza come il «meccanismo del sentimento di sé»);³¹ quando qualcosa si trasforma in abitudine, ciò significa che la sua vitalità è perduta, la ripetiamo meccanicamente senza esserne coscienti. L'abitudine appare così come l'autentico opposto della libertà: la libertà equivale a fare scelte creative,

inventare qualcosa di nuovo, in breve, *rompere con le (vecchie) abitudini*. Si pensi alla lingua, il cui aspetto «abituale» è ben esemplificato dai saluti ritualizzati: «Ciao, come stai? Lieto di vederti!» – non vogliamo dire quello che effettivamente diciamo, non c'è nessuna intenzione viva, si tratta semplicemente di un'«abitudine».

Dall'altro lato, Hegel sottolinea continuamente che non c'è libertà senza abitudine: l'abitudine fornisce lo sfondo e il presupposto dell'esercizio della libertà. Prendiamo di nuovo in considerazione il linguaggio: per esercitare la nostra libertà nell'uso della lingua, dobbiamo essere completamente avvezzi a essa, abituati, dobbiamo imparare a praticarla, ad applicare le sue regole «ciecamente», meccanicamente, come un'abitudine; è soltanto quando un soggetto esterna ciò che è per lui un'abitudine meccanizzata che l'anima è «aperta a ogni ulteriore attività e occupazione». ³² Non solo la lingua, ma anche un insieme molto più complesso di attività corporee e spirituali deve essere trasformato in abitudine affinché un soggetto umano possa esercitare le funzioni «più alte» del lavoro e del pensiero creativo – tutte le operazioni che eseguiamo continuamente senza pensare, come camminare, mangiare, afferrare oggetti. Attraverso le abitudini, l'essere umano trasforma il suo corpo in un mezzo mobile e fluido, lo strumento dell'anima, che lo serve senza che ci sia bisogno di concentrarsi su di esso. In breve, attraverso le abitudini, il soggetto si appropria del suo corpo. Come afferma Alain nel suo commentario di Hegel:

La libertà, quando arriva, arriva nella sfera dell'abitudine [...]. Qui il corpo non è più uno straniero, che reagisce bellicosamente contro di me; piuttosto è pervaso dall'anima ed è diventato il mezzo e lo strumento dell'anima; tuttavia, nello stesso tempo, nell'abitudine il sé corporeo è compreso come esso realmente è; il corpo è reso qualcosa di mobile e fluido, capace di esprimere direttamente i movimenti interni del pensiero senza aver bisogno di coinvolgere la coscienza o la riflessione. ³³

Ancora più radicalmente, per Hegel, la vita stessa (condurre una vita) è qualcosa che deve essere appresa come un'abitudine, a partire dalla nascita. Pochi secondi dopo la nascita, il bambino deve essere scosso affinché gli si ricordi di respirare – altrimenti, dimenticando di respirare, egli morirà. In verità, come ci rammenta Hegel, l'essere umano può anche morire di abitudine: «L'uomo muore anche per consuetudine, cioè se egli è interamente avvezzato alla vita, se è divenuto spiritualmente e fisicamente ottuso ». ³⁴ Nulla viene «naturale» all'essere umano, neanche camminare e vedere:

La forma dell'abitudine abbraccia tutte le specie e gradi dell'attività dello spirito; la determinazione più esteriore – quella spaziale – dell'individuo, che esso stia in posizione *eretta*, è mediante il volere di cui, fatta abitudine, una posizione *immediata e inconsapevole*, la quale resta sempre cosa del suo volere continuato; l'uomo sta in piedi solo perché e in quanto egli vuole, e solo per tanto tempo quanto egli inconsapevolmente vuole. Parimente, *vedere* e via dicendo è l'abitudine concreta, la quale riunisce *immediatamente* in un semplice atto le molte determinazioni della sensazione, della coscienza, dell'intuizione, dell'intelletto, ecc. ³⁵

Così, l'abitudine è volontà «personalizzata», emozione meccanizzata: una volta che mi sono abituato a stare eretto, continuerò a farlo senza volerlo consapevolmente, poiché la mia volontà è incorporata nell'abitudine. In un'abitudine, presenza e assenza, appropriazione e ritrazione, impegno e disimpegno, interesse e disinteresse, sono inspiegabilmente intrecciati. L'abitudine è l'inconsapevolezza necessaria al funzionamento della coscienza:

nell'*abitudine* la nostra coscienza è al tempo stesso *presente* nella Cosa, *interessata* ad essa e tuttavia, per converso, *assente* da essa, *indifferente* nei suoi confronti; [...] il nostro Sé tanto si *appropria* della Cosa al tempo stesso che si ritrae da essa, [...] l'anima da un lato *penetra* interamente nelle proprie manifestazioni esteriori, mentre d'altro canto le *abbandona*, dando quindi loro la figura di qualcosa di *meccanico*, d'un mero *effetto naturale*.³⁶

E lo stesso vale per le emozioni: la loro esibizione non è puramente naturale o spontanea; noi impariamo a piangere o a ridere nei momenti opportuni (ricordiamoci che, per un giapponese, il riso funziona in modo diverso rispetto all'uso occidentale: un sorriso può anche esprimere imbarazzo e vergogna). La meccanizzazione esterna delle emozioni – dall'antico rotolo di preghiera tibetano che prega per me alla «risata in scatola» in cui lo studio televisivo ride per me, trasformando la mia emozione in un'operazione meccanica in senso strettamente letterale – si basa sul fatto che l'esibizione dell'emozione, anche la più sincera, è sempre in sé già «meccanizzata».

Comunque, il livello più alto (e, già, l'autosuperamento) dell'abitudine è la *lingua* come medium del pensiero – in essa, la coppia possedere-ritrarsi è portata al limite. Per parlare «correntemente» una lingua, non è sufficiente padroneggiare meccanicamente le sue regole, senza pensare: molto più radicalmente, è la co-dipendenza di intuito e di cecità a determinare l'atto di comprensione. Quando sento una parola, non solo faccio immediatamente astrazione dal suono per «vedere attraverso» di esso il significato (ricordiamoci lo strana esperienza di diventare consapevoli della materialità vocale e non-trasparente di una parola – essa sembra intrusiva e oscena...), ma devo operare così se voglio avere esperienza del significato in quanto tale.

Se, per Hegel, l'uomo è fondamentalmente un essere abitudinario, se le abitudini si costituiscono quando sono assunte come reazioni automatiche che si mettono in atto senza la partecipazione conscia del soggetto e, infine, se situiamo il cuore della soggettività nella sua capacità di eseguire atti intenzionali, di realizzare fini coscienti, allora, paradossalmente, il soggetto umano è, per eccellenza, un «soggetto che scompare». ³⁷ La «spontaneità irriflessa» ³⁸ spiega il paradosso ben noto della *soggettività che sceglie una necessità oggettiva, che vuole quello che accadrà inevitabilmente*: con la sua elevazione ad abitudine, una reazione che prima era imposta dall'esterno viene

interiorizzata, trasformata in qualcosa che si esegue automaticamente e spontaneamente, «dal di dentro»:

Se un cambiamento esterno si ripete, si trasforma in una tendenza interna al soggetto. Il cambiamento stesso si trasforma in una disposizione e la ricettività, prima passiva, diventa allora attività. Così, l'abitudine si rivela un processo attraverso il quale l'uomo finisce con il *volere* o scegliere ciò che gli viene dall'esterno. Da qui in avanti la volontà dell'individuo non ha più bisogno di opporsi alla pressione del mondo esterno; la volontà impara gradualmente a volere ciò che è.³⁹

Ciò che rende l'abitudine così centrale è la temporalità che essa implica: avere un'abitudine comporta una relazione con l'avvenire, che prescrive come reagirà a un evento futuro. L'abitudine è un aspetto dell'economia energetica dell'organismo, della costruzione di una riserva per il futuro. Vale a dire, nelle sue abitudini, la soggettività «abbraccia in sé i modi di essere futuri, i modi in cui diventerà attuale».⁴⁰ Questo significa che l'abitudine complica anche il rapporto tra possibilità e attualità: è, *stricto sensu*, l'*attualità di una possibilità*. Così, l'abitudine appartiene al livello della virtualità (definita da Deleuze precisamente come l'attualità del possibile): l'abitudine è attuale, è la capacità che io possiedo, qui e ora, di reagire in un certo modo, e, simultaneamente, è la possibilità di una mia reazione determinata nel futuro.

Da questa idea di abitudine deriva una serie di conseguenze teoriche interessanti. Da un punto di vista ontologico, rispetto all'opposizione tra accidenti particolari ed essenza universale, l'abitudine può essere descritta come il «divenire-essenziale dell'accidente»;⁴¹ un accidente causato dall'esterno e ripetuto un certo numero di volte è elevato all'universalità di una disposizione interna del soggetto, a un aspetto che appartiene e definisce la sua essenza interiore. Per questo non possiamo mai determinare precisamente l'inizio di un'abitudine, il punto in cui le occorrenze esterne si trasformano in abitudine – una volta che essa si è formata, le sue origini sono obliterate ed è come se essa ci fosse sempre stata. La conclusione è chiara, quasi sartriana: l'uomo non ha nessuna sostanza permanente o essenza universale; è, nel suo nucleo, una creatura di abitudine, un essere la cui identità si forma attraverso l'elevazione degli accidenti o degli incontri contingenti con l'esterno ad abitudini universali e interiori (interiorizzate). Ciò significa che soltanto gli esseri umani hanno abitudini? Su questo punto Hegel è molto più radicale – compie un decisivo passo avanti lasciandosi alle spalle la vecchia opposizione tra la natura, completamente determinata nel suo movimento circolare e chiuso, e l'uomo, come essere dell'apertura e della libertà esistenziale: «per Hegel, la natura è sempre *seconda natura*».⁴² Ogni organismo naturale deve regolare lo scambio con il suo ambiente, l'assimilazione dell'ambiente in sé stesso, attraverso procedure abituali che «si riflettono» nell'organismo come sue

disposizioni interne, come sue interazioni con l'esterno.

A causa dello status virtuale dell'abitudine, adottare una (nuova) abitudine non dipende semplicemente dalla modificazione di una proprietà attuale nel soggetto; piuttosto, implica una specie di riflessività, una differente disposizione del soggetto che determina la sua reazione ai cambiamenti, un mutamento del tipo di modificazioni cui il soggetto è esposto: «L'abitudine non introduce semplicemente la possibilità di modificazione in qualcosa che altrimenti avrebbe continuato ad esistere senza cambiamenti; essa suggerisce il cambiamento nella disposizione, nella sua potenzialità, nel carattere interno di ciò in cui si verifica il cambiamento, il quale non cambia». ⁴³ Hegel intende esattamente questo quando definisce l'autodifferenziazione come il «superamento» di cambiamenti imposti dall'esterno in auto-cambiamenti, della differenza esterna in differenza interna – soltanto i corpi organici si differenziano: un corpo organico conserva la sua unità interiorizzando una modificazione imposta dall'esterno in un'abitudine, per affrontare simili modificazioni nel futuro.

Tuttavia, se questo è vero, se tutta la natura (quantomeno quella organica) è già seconda natura, in che cosa consiste la differenza tra abitudini umane e abitudini animali? Il contributo più provocatorio e inaspettato di Hegel riguarda proprio la questione della genesi delle abitudini *umane*: nell'*Antropologia* (che apre la *Filosofia dello Spirito*) troviamo una singolare «genealogia delle abitudini» che ricorda Nietzsche. Questa sezione della *Filosofia dello Spirito* è uno dei tesori nascosti, non ancora completamente esplorati, del sistema hegeliano, in cui si trovano le tracce più evidenti di ciò che si potrebbe chiamare l'aspetto dialettico-materialista di Hegel: il passaggio dalla natura allo spirito (umano) è trattato non come un intervento esterno e diretto dello Spirito, come l'intervento di una dimensione altra che disturba l'equilibrio del circuito naturale, bensì come il risultato di un lungo e tortuoso «lavorio» mediante il quale l'intelligenza (incarnata nel linguaggio) emerge dalle tensioni e dagli antagonismi naturali. Il passaggio non è diretto, poiché lo Spirito (nella forma dell'intelligenza umana mediata dalla lingua) non incontra direttamente e non domina i processi biologici – la «base materiale» dello Spirito rimane sempre un'abitudine pre-simbolica (pre-linguistica).

Allora, come sorge l'abitudine? Nella sua genealogia, Hegel concepisce l'abitudine come il terzo momento che conclude il processo dialettico dell'Anima, la cui struttura segue la triade di concetto-giudizio-sillogismo. All'inizio, l'Anima è nella sua unità immediata, nel suo semplice concetto, l'«anima senziente». «Nelle sensazioni che sorgono dall'incontro dell'individuo con gli oggetti esterni, l'anima comincia a risvegliarsi». ⁴⁴ Il Sé qui è un semplice «Sé senziente», non

ancora un soggetto opposto agli oggetti, ma solo un soggetto che fa esperienza di una sensazione in cui i due lati, soggetto e oggetto, sono uniti immediatamente: quando provo una sensazione tattile, essa costituisce nello stesso tempo la traccia dell'oggetto esterno che tocco e la mia reazione interna a esso; la sensazione è un'entità bifronte, in cui il soggettivo e l'oggettivo coincidono immediatamente. Anche negli stadi più tardi dello sviluppo dell'individuo, questo «Sé senziente» sopravvive nella forma di ciò che Hegel chiama una «relazione magica», con riferimento ai fenomeni definiti, ai tempi di Hegel, come «sonnambulismo magnetico» (ipnosi); tutti i fenomeni in cui l'Anima è legata direttamente – in modo pre-riflessivo, non pensato – a processi esterni e da essi influenzata. Invece di corpi che si influenzano vicendevolmente a distanza (la gravità newtoniana), abbiamo spiriti che operano nella stessa maniera l'uno nei confronti dell'altro. L'Anima rimane al livello di funzionamento più basso, direttamente immersa nel suo ambiente. (Quello che Freud chiamava «sentimento oceanico», l'origine dell'esperienza religiosa, è così per Hegel un aspetto del livello più basso dell'anima). In questa condizione, l'Anima manca di un'autopercezione chiara, di un sentimento di sé distinto dalla realtà esterna, che è ciò che accade nel momento successivo, il momento del giudizio (*Urteil* – Hegel qui mette in moto il gioco di parole tra *Urteil* e *Ur-Teil*, «divisione/partizione originaria»):

La totalità senziente, in quanto individualità, è essenzialmente questo: distinguere sé in sé stessa e svegliarsi al *giudizio in sé*, secondo il quale essa ha sentimenti *particolari* e sta come *soggetto* in relazione con queste sue determinazioni. Il soggetto come tale pone queste *in sé* come *suoi* sentimenti.⁴⁵

Tutti i problemi sorgono da questo corto-circuito paradossale del Sé che si traduce in una sensazione specifica tra le altre e, simultaneamente, il contenitore di tutte le sensazioni, il luogo in cui tutte le sensazioni disperse possono essere raccolte insieme. Malabou offre una formulazione meravigliosamente precisa di questo paradosso della sensazione di Sé:

Anche se c'è la possibilità di mettere insieme il molteplice materiale sensibile, questa possibilità stessa diventa parte del contenuto oggettivo. La forma ha bisogno di essere il contenuto di tutto ciò che forma: la soggettività non risiede nel proprio essere, essa «ossessiona» sé stessa. L'anima è posseduta dalla possessione di sé.⁴⁶

Questo è l'aspetto cruciale: la possibilità stessa deve attualizzarsi, deve diventare un fatto; oppure, la forma ha bisogno di diventare parte del proprio contenuto (o, aggiungendo un'ulteriore variazione sul tema, la struttura stessa deve diventare parte del contenuto strutturato). Il soggetto è la struttura/forma/orizzonte del suo mondo e parte del contenuto strutturato (della realtà che osserva), e il problema è che non può vedere o collocare sé all'interno della sua stessa struttura: dal momento tutto quello che c'è è già all'interno

della struttura, la struttura in quanto tale è invisibile. La possibilità di situare sé stesso all'interno della propria realtà deve rimanere una possibilità – tuttavia, ed è il punto essenziale, questa possibilità deve attualizzarsi *qua possibilità*, deve essere attiva, esercitare la sua influenza, *qua possibilità*.

Qui è possibile individuare una connessione con Kant, con il vecchio problema di capire che cosa Kant intendesse esattamente con il concetto di «appercezione trascendentale», di autocoscienza che accompagna ogni atto della coscienza (quando sono conscio di qualcosa, sono sempre anche cosciente del fatto che ne sono cosciente). Non è un fatto ovvio che questa autocoscienza non è empiricamente fondata, che non si è sempre riflessivamente coscienti della propria coscienza? Gli interpreti di Kant cercano di risolvere il problema sostenendo che ogni atto cosciente può essere reso potenzialmente autocosciente: se voglio, posso sempre rivolgere l'attenzione a quello che sto facendo. Ma questo argomento non è abbastanza forte: l'appercezione trascendentale non può essere un atto che non ha mai bisogno di accadere realmente, in quanto sarebbe potuto accadere in qualunque momento. La soluzione del dilemma risiede precisamente nel concetto di virtualità nell'accezione deleuziana, come attualità del possibile, come entità paradossale la cui stessa possibilità già produce o ha effetti attuali. Non è questo Virtuale, in ultima analisi, il simbolico in quanto tale? Prendiamo in considerazione l'autorità simbolica: affinché possa funzionare, deve rimanere non-pienamente-attualizzata, un'eterna minaccia.

Allora lo status del Sé può essere ricostruito nel modo seguente: l'auto-consapevolezza del Sé è come se fosse l'attualità della sua possibilità. Di conseguenza, ciò che «ossessiona» il soggetto è inaccessibile al Sé noumenico, alla «Cosa che pensa», un oggetto in cui il soggetto «incontrerebbe sé stesso». ⁴⁷ Naturalmente, per Kant, ciò è vero per ogni oggetto dell'esperienza, che è sempre fenomenico, è inaccessibile nella sua dimensione noumenica; tuttavia, con il Sé, la difficoltà si accentua: tutti gli altri oggetti dell'esperienza mi sono dati fenomenicamente, ma, nel caso del soggetto, non posso neanche avere un'esperienza fenomenica di me; poiché ho a che fare con «me», in questo unico caso, l'auto-esperienza fenomenica equivarrebbe a un accesso noumenico; cioè, se fossi in grado di avere esperienza di «me» come oggetto fenomenico, avrei *eo ipso* esperienza di me nella mia identità noumenica, come una Cosa.

Il problema qui sotteso è l'impossibilità per il soggetto di oggettivare sé stesso: il soggetto è la struttura singolare e universale del «suo» mondo, perché ogni contenuto percepito è «suo»; così, come può il soggetto includere sé stesso (contare sé stesso) nella serie dei suoi oggetti? Il soggetto osserva la realtà da una posizione esterna ed è

al contempo parte di questa realtà, senza mai poter attingere a una visione «oggettiva» della realtà che lo include. La Cosa che ossessiona il soggetto è *egli stesso* nel suo contrappunto oggettuale, *qua* oggetto. Hegel scrive: «Il soggetto si trova, a questo modo, in *contraddizione* tra la sua totalità, sistematizzata nella sua coscienza, e la determinatezza particolare, che non ha scorrevolezza e non è ordinata e subordinata. Il che è la *follia* [*Verrücktheit*]].⁴⁸ Il passo deve essere letto in modo molto preciso. L'idea di Hegel non è semplicemente che la follia segnala un cortocircuito tra la totalità e uno dei suoi momenti particolari, una «fissazione» della totalità su questo momento, in base alla quale la totalità stessa è deprivata della sua fluidità dialettica – sebbene alcune sue formulazioni sembrano puntare in questa direzione.⁴⁹ La «determinatezza particolare, che non ha scorrevolezza» e resiste a essere «ordinata e subordinata» è *il soggetto stesso*, o, più precisamente: l'aspetto (il significante) che lo ri-presenta (sta al suo posto) nella totalità strutturata («sistematizzata»); e poiché il soggetto non può mai oggettivare sé stesso, la «contraddizione» qui è assoluta.⁵⁰ La possibilità della follia emerge in questo spazio – e, come dice Hegel in termini proto-foucaultiani, la follia non è un crollo accidentale, una distorsione o una «malattia» dello spirito, ma è inscritta nella costituzione ontologica di base dello spirito individuale, perché essere umani significa essere potenzialmente folli:

Questa nostra concezione della follia come d'una forma o grado che *necessariamente* si presenta nello sviluppo dell'anima, non va naturalmente intesa come se con ciò si affermasse che *ogni* spirito, *ogni* anima debba passare attraverso questo stadio di estrema lacerazione. Una tale affermazione sarebbe non meno insensata del supporre che, poiché nella *filosofia del diritto* il *delitto* viene considerato come un fenomeno *necessario* della volontà umana, per questo il commettere delitti dovrebbe diventare una necessità inevitabile per *ogni* singolo. Il delitto e la follia sono *estremi* che lo spirito umano *in generale* deve superare nel corso del proprio sviluppo.⁵¹

Sebbene non costituisca una necessità fattuale, la follia è una possibilità formale costitutiva della mente umana: è qualcosa la cui minaccia deve essere vinta affinché ci si affermi come soggetti «normali», il che significa che la «normalità» può nascere solo dal superamento di questa minaccia. Ecco perché, come Hegel spiega alcune pagine dopo, «la follia debba essere trattata *prima* della coscienza *in possesso di salute e d'intelletto*, nonostante essa abbia l'intelletto per *presupposto*». ⁵² In tal modo, Hegel evoca il rapporto tra l'astratto e il concreto; sebbene, nello stato empirico delle cose, le determinazioni astratte siano già sempre incorporate in un Intero concreto come loro presupposto, la riproduzione concettuale o la deduzione di questo Intero deve procedere dall'astratto al concreto: il delitto presuppone la legge, può verificarsi solo come sua violazione, ma deve essere compreso come atto astratto «superato» attraverso la legge. Le relazioni legali astratte e la moralità sono *de facto* sempre

parte di qualche totalità concreta di Costumi, nondimeno, la Filosofia del Diritto deve procedere dai momenti astratti della legalità e della moralità all'Intero concreto dei Costumi (famiglia, società civile, Stato). Qui, l'aspetto interessante è non solo il parallelo tra follia e delitto, ma il fatto che la follia è situata nello spazio dischiuso dalla divergenza tra lo sviluppo storico reale e la sua resa concettuale; cioè in uno spazio che mina la nozione evoluzionistica volgare secondo cui lo sviluppo dialettico riproduce concettualmente lo sviluppo storico fattuale purificando quest'ultimo dalle insignificanti contingenze empiriche. Nella misura in cui la follia presuppone *de facto* la normalità, mentre concettualmente la precede, si potrebbe dire che il «folle» è precisamente un soggetto che vuole «vivere» – riprodurre nell'attualità stessa – l'ordine concettuale, agire come se *effettivamente* la follia precedesse la normalità.

Ora si può vedere in quale senso preciso le abitudini formano il terzo, conclusivo momento della triade, il suo «sillogismo»: *nell'abitudine il soggetto trova un modo per «possedere sé stesso»*, per stabilizzare il suo contenuto interno «avendo» come sua proprietà un'abitudine, non un aspetto positivo fattuale ma un'entità virtuale, una disposizione universale a (re)agire in un certo modo. Così, abitudine e follia devono essere pensate insieme: l'abitudine è un modo per stabilizzare lo squilibrio della follia. Un'altra via per affrontare il tema è tramite il rapporto tra anima e corpo come rapporto tra l'Interno e l'Esterno, come una relazione circolare in cui il corpo esprime l'anima e l'anima riceve impressioni dal corpo – l'anima è sempre già incarnata e il corpo è sempre già impregnato dell'anima:

Ciò che l'anima sensitiva trova sé è, da una parte, l'immediatezza naturale, in quanto è idealmente in lei ed è fatta propria. D'altra parte, per converso, ciò che originariamente appartiene all'essere per sé [...] vien determinato come *corporeità* naturale, ed è sentito così.⁵³

Così, da un lato, attraverso le sensazioni e le percezioni, io interiorizzo gli oggetti che mi influenzano dall'esterno: nella sensazione, essi sono presenti in me non nella loro realtà bruta, ma «idealmente», come parte della mia mente. Dall'altro, attraverso espressioni del volto, ecc. il mio corpo «dà corpo» immediatamente all'anima interiore che lo impregna completamente. Tuttavia, se questa fosse tutta la verità, l'uomo sarebbe semplicemente un «prigioniero di questo stato di natura»,⁵⁴ che si muove nel cerchio chiuso della trasparenza assoluta creata dal rispecchiamento reciproco di corpo e anima.⁵⁵ Con il momento del «giudizio» accade che il cerchio chiuso si rompa – non con l'intrusione di un elemento esterno ma mediante un'auto-referenzialità che ritorce questo cerchio su sé stesso. In altre parole, il problema è che, «poiché l'individuo è al tempo stesso solo ciò che ha fatto, ecco allora che il suo corpo è, a un

tempo, (a) l'espressione di sé *prodotta* dall'individuo stesso».56 Ciò significa che il processo di auto-espressione corporea non ha un Referente preesistente come punto di ancoraggio: l'intero movimento è del tutto autoreferenziale, è soltanto attraverso il processo di «espressione» (estrinsecazione nei segni corporei) che il Sé Interiore espresso (il contenuto di questi segni) è creato retroattivamente – oppure, come Malabou espone in modo conciso: «L'unità psicosomatica risulta da un'auto-interpretazione indipendente da qualunque referente».57 Il rispecchiamento trasparente dell'anima e del corpo nell'espressività naturale si volge così in una totale opacità:

Se un'attività significa sé stessa, questo implica che non c'è un «fuori» di essa, che l'attività agisce come proprio referente: presenta ciò che interpreta nello stesso momento in cui lo interpreta, formando una sola e medesima manifestazione [...]. Lo spirituale dà la forma, ma solo perché a sua volta è formato.58

Questa «mancanza di qualunque garanzia ontologica al di fuori del gioco della significazione»59 indica che il significato dei nostri gesti e atti locutivi è sempre pervaso dallo spirito dell'ironia: quando dico A, è sempre possibile che lo faccia per nascondere il fatto che io sono non-A – Hegel si riferisce al ben noto aforisma di Lichtenberg: «Tu agisci certamente da uomo onesto; io però vedo dal tuo aspetto che fai un certo sforzo e che in cuor tuo sei un furfante».60 Qui l'ambiguità è totale e indecifrabile, perché l'inganno è del tipo definito da Lacan come specificamente umano: la possibilità di mentire nella forma della verità. Per cui la questione va anche oltre la citazione di Lichtenberg – il rimprovero dovrebbe essere piuttosto: «Tu agisci da uomo onesto per convincerci che lo fai in modo ironico, e così nascondi il fatto che *sei* veramente un uomo onesto!». Ecco cosa intende dire Hegel quando afferma chiaramente che, per quel che riguarda l'individualità, «questo segno è tanto il viso dell'individuo quanto la maschera che esso può deporre»:61 nello scarto tra l'apparenza (la maschera) e la mia disposizione interiore, la verità può essere o nella mia disposizione interiore o nella maschera. Le emozioni che esibisco attraverso la maschera (la falsa persona) che assumo possono essere inaspettatamente più autentiche e veritiere di quelle che avverto effettivamente. Quando costruisco una falsa immagine di me che mi rappresenta in una comunità virtuale (in un rapporto sessuale virtuale, per esempio, un uomo timido spesso assume una *screen persona* di una donna attraente e promiscua), le emozioni che attribuisco alla mia *screen persona* non sono semplicemente false: malgrado (quello che penso come) il mio vero sé non le provi, nondimeno esse sono in un certo senso «vere». Per esempio, immaginiamo che, nel profondo, io sia un sadico perverso che sogna di battere altri uomini e di violentare donne; nell'interazione quotidiana e reale con gli altri non mi è permesso esprimere questo vero sé, e così sono costretto ad assumere

la maschera di una persona mite e gentile: in questo caso, non è forse la mia *screen persona* ciò che si avvicina di più al mio vero sé, mentre il sé delle interazioni nella vita reale rappresenta una maschera che nasconde la violenza del mio vero sé?

L'abitudine offre una via d'uscita da questa situazione. Come? Non offrendo la «vera espressione» del soggetto, ma collocando la verità nell'espressione «indifferente» – si tratta del costante motivo hegeliano della verità che riposa in ciò che si *dice*, non in ciò che si *intende* dire. Consideriamo di nuovo lo status enigmatico della cosiddetta «buona educazione»: quando, incontrando un conoscente, dico «Lieto di vederti! Come stai oggi?», è chiaro a entrambi che, in un certo senso, «non intendo sul serio quello che dico». ⁶² Tuttavia, sarebbe sbagliato etichettare il mio atto come «ipocrita», posto che, per altri versi, io *intendo* quello che dico: l'interscambio educato stabilisce una specie di patto tra me e il mio interlocutore; nello stesso senso in cui io rido «sinceramente» attraverso la risata in scatola della tv (lo prova il fatto che, effettivamente, dopo «mi sento sollevato»). Potremmo così definire il folle come un soggetto che non è in grado di prendere parte a questa logica delle «menzogne sincere», così che, quando un amico lo saluta dicendogli «Lieto di vederti! Come stai?», lui esplode: «Sei veramente contento di vedermi o stai solo fingendo? E chi ti ha dato il diritto di indagare sul mio stato di salute?».

La stessa sovrapposizione di apparenza e verità è spesso all'opera nell'auto-percezione ideologica. Vale la pena ricordare la brillante analisi di Marx del modo in cui, nella rivoluzione francese del 1848, il Partito dell'Ordine, repubblicano e conservatore, agiva come una coalizione delle due correnti realiste (gli Orleanisti e i Legittimisti) nel «*regno anonimo della Repubblica*». ⁶³ I deputati del Partito dell'Ordine consideravano il loro repubblicanesimo una finzione: nei dibattiti parlamentari, spesso avevano lapsus realisti e mettevano in ridicolo la Repubblica, affinché si sapesse che il loro vero obiettivo era la restaurazione della monarchia. Non erano tuttavia consapevoli che essi stessi si ingannavano sul reale impatto sociale del loro dominio. Quello che effettivamente facevano era stabilire le condizioni dell'ordine repubblicano borghese che disprezzavano tanto (mediante, per esempio, la garanzia della salvaguardia della proprietà privata). Così, non erano semplicemente realisti mascherati da repubblicani: sebbene si rappresentassero come tali, era proprio la loro convinzione «intimamente» realista a mascherare il loro autentico ruolo sociale. In breve, lungi dall'essere la verità nascosta del loro repubblicanesimo pubblico, il sincero realismo era il supporto fantasmatico del loro repubblicanesimo reale – era ciò che aggiungeva passione alla loro attività. Non è anche vero, allora, che i deputati del Partito dell'Ordine *fingessero di fingere* di essere repubblicani, di essere ciò che

erano realmente?

La conclusione radicale di Hegel è che il segno, nelle espressioni corporee, «in verità non designa nulla» [*in Wahrheit nicht bezeichnet*].⁶⁴ L'abitudine è così uno strano segno che «significa il fatto che non significa nulla».⁶⁵ Quella che Hölderlin propose come formula della nostra miserabile condizione – nell'epoca in cui gli dei hanno lasciato il mondo, siamo ridotti a «segni senza significato» – acquista qui un'inattesa interpretazione positiva. E dovremmo prendere l'enunciato di Hegel alla lettera: il «nulla» in esso ha un peso positivo; ossia, il segno che «in verità non designa nulla» è ciò che Lacan chiama *significante*, ciò che rappresenta il soggetto per un altro significante. Il «nulla» è il vuoto del soggetto stesso, così che l'assenza del riferimento ultimo significa che l'assenza stessa è il riferimento ultimo, e questa assenza è il soggetto stesso. Per questa ragione Malabou scrive: «Lo spirito non è quello che è espresso dalle sue espressioni; è quello che originariamente terrorizza lo spirito».⁶⁶ La dimensione ossessiva, il legame tra lo spirito *qua* luce della Ragione e lo spirito *qua* spettro osceno, è qui cruciale: lo spirito o la Ragione è sempre, per necessità strutturale, assillato dalle apparizioni oscene dello spirito stesso.

L'uomo è questa notte, questo puro nulla, che tutto racchiude nella sua semplicità – una ricchezza senza fine di innumerevoli rappresentazioni ed immagini, delle quali nessuna gli sta di fronte o che non sono in quanto presenti. Ciò che qui esiste è la notte, l'interno della natura – un *puro Sé*; in fantasmagoriche rappresentazioni balza fuori qui una testa insanguinata, là un'altra figura bianca, e altrettanto improvvisamente scompaiono. Questa notte si vede quando si fissa negli occhi un uomo – si penetra in una notte, che diviene spaventosa.⁶⁷

Di nuovo, non dobbiamo lasciarci abbagliare dalla potenza poetica di questa descrizione, ma analizzare attentamente il suo significato. La prima cosa da notare è il modo in cui gli oggetti che fluttuano liberamente in questa «notte del mondo» sono *disjecta membra*, oggetti parziali, oggetti scissi dal loro Intero organico – non si avverte una strana eco tra questo passo e la descrizione hegeliana del potere negativo dell'Intelletto che è in grado di astrarre un'entità (un processo, una proprietà) dal suo contesto sostanziale e trattarla come se godesse di un'esistenza propria? «Ma il fatto che l'accidentale in quanto tale, separato dalla propria sfera, il fatto che ciò che è legato ad altro ed è reale solo in connessione ad altro ottenga un'esistenza propria e una libertà separata, tutto ciò costituisce l'immane potenza del negativo».⁶⁸ È come se, nello scenario spettrale della «notte del mondo», incontrassimo qualcosa come *il potere dell'Intelletto allo stato naturale*, lo spirito nelle vesti di un *proto-spirito* – questa, forse, è la definizione più precisa dell'orrore: uno stadio più alto di sviluppo che si iscrive violentemente in uno stadio più basso, nel suo fondamento/presupposto, dove non può apparire se non come disordine mostruoso, disintegrazione dell'ordine, combinazione innaturale e terrificante di

elementi naturali.

Nel contesto della scienza contemporanea, incontriamo questo orrore nella sua forma più pura quando le manipolazioni genetiche riescono male e generano oggetti mai visti in natura, bizzarrie come capre con un orecchio gigantesco al posto della testa o con un solo occhio al posto della fronte, incidenti privi di significato ma che toccano le nostre fantasie represses nel profondo e, di conseguenza, scatenano la nostra immaginazione. Il puro Sé come l'«interno della natura»⁶⁹ rappresenta questo cortocircuito paradossale tra il soprannaturale (spirituale) e lo stato naturale. Perché accade questo? L'unica risposta coerente è *materialistica: perché lo spirito è parte della natura*, e può esistere o sorgere soltanto attraverso un'auto-afflizione (distorsione, *sconvolgimento*) mostruosa della natura. Qui sta il margine paradossalmente materialistico dello spiritualismo volgare: proprio perché lo spirito è parte della natura, perché lo spirito non interviene sulla natura – che è già costituita, è qualcos'altro di già pronto – ma deve emergere dalla natura attraverso il suo sconvolgimento, non c'è spirito (Ragione) senza spiriti (spettri osceni), e lo spirito è sempre infestato dagli spiriti.

Da questo punto di vista dobbiamo (ri)leggere la descrizione sartriana, meritatamente famosa, in *L'essere e il nulla*, del cameriere del bar che, con teatralità esagerata, compie i gesti tipici di un cameriere e così «gioca a fare il cameriere di bar»:

Ha il gesto vivace e pronunciato, un po' troppo preciso, un po' troppo rapido, viene verso gli avventori con un passo un po' troppo vivace, si china con troppa premura, la voce, gli occhi esprimono un interesse un po' troppo pieno di sollecitudine per il comando del cliente, poi ecco che torna tentando di imitare nell'andatura il rigore inflessibile di una specie di automa... ⁷⁰

Non si muove la tesi ontologica sottostante di Sartre – «il cameriere non può essere immediatamente cameriere, nel senso in cui questo calamaio è un calamaio» – in direzione del classico motivo lacaniano, secondo il quale folle non è solo un mendicante che crede di essere re, ma anche un re che pensa di essere re? Dovremmo essere molto precisi in questa lettura: come nota Robert Bernasconi, nella descrizione di Sartre c'è molto di più che un caso di *mauvaise foi* e di auto-oggettivazione (per coprire il – o sfuggire al – vuoto della sua libertà, il soggetto si aggrappa a una salda identità simbolica). Sartre mostra come, proprio mediante l'esagerazione dei gesti, mediante la sua sovra-identificazione con il ruolo, il cameriere in questione segnala la sua distanza dallo stesso e così afferma la propria soggettività. È vero, il cameriere francese

recita la parte del cameriere agendo come un automa, esattamente come negli Stati Uniti, per una strana inversione, dovrebbe giocare a fare l'amico di tutti. Tuttavia, l'idea essenziale di Sartre è che, qualunque sia il gioco che al cameriere è richiesto di giocare, la regola ultima che il cameriere segue è che deve infrangere le regole e per questo deve seguirle in modo esagerato. Vale a dire, il cameriere non segue

semplicemente le regole non scritte, il che segnalerebbe della sua obbedienza a un certo tipo di tirannia, ma, invece, oltrepassa quelle regole. Il cameriere riesce a respingere il tentativo di ridurlo a niente altro che un cameriere, non rifiutando questo ruolo, ma sottolineando il fatto che lo sta svolgendo fino al punto di sfuggire ad esso. Il cameriere vi riesce facendo più del dovuto, facendo troppo. Il cameriere francese, invece di scomparire nel ruolo, esagera i movimenti rendendosi simile a un automa e in tal modo attraendo l'attenzione su di sé, proprio come, si potrebbe aggiungere, il tipico cameriere americano non tanto è cordiale quanto super-cordiale. Sartre usa la stessa parola, *trop*, che abbiamo visto indicare, nella *Nausea*, questa superfluità umana.⁷¹

Ed è essenziale integrare questa descrizione con il suo opposto simmetrico: si è *veramente* identificati nel proprio ruolo precisamente quando non ci si «sovra-identifica» nello stesso ma, seguendo le regole, si accompagna il suo adempimento con piccole violazioni o idiosincrasie intese a segnalare che, sotto il ruolo, c'è una persona reale che è irriducibile ad esso. In altre parole, è del tutto sbagliato leggere il comportamento del cameriere come un caso di *mauvaise foi*: il suo agire esagerato dischiude, in modo negativo, lo spazio del suo sé autentico, poiché il messaggio è: «Io non sono quello che gioco a essere». La vera *mauvaise foi* consiste precisamente nell'adornare il gioco di dettagli idiosincratici – è questo «tocco personale», che dà spazio alla falsa libertà, a permettermi di adattarmi alla mia auto-oggettivazione nel ruolo che sto recitando. (E allora, che dire di quei rari e singolari momenti, in un bar americano, in cui sospettiamo improvvisamente che la cordialità del cameriere sia genuina?)⁷²

Il che ci riporta alla questione di partenza: in che cosa consiste la differenza tra abitudine umana e abitudine animale? Solo gli umani, in quanto esseri spirituali, sono ossessionati dagli spiriti – perché? Non tanto perché, al contrario degli animali, hanno accesso all'universalità, quanto perché questa universalità per loro è *al contempo necessaria e impossibile*: essa è un problema. In altre parole, per il soggetto umano il luogo dell'universalità è prefissato, ma deve rimanere vuoto, non può mai essere riempito con il contenuto «proprio». La specificità dell'uomo riguarda così il rapporto tra l'essenza universale e i suoi accidenti: per gli animali, gli accidenti rimangono meri accidenti; solo l'essere umano pone l'universalità in quanto tale, si rapporta a essa e può perciò elevare riflessivamente gli accidenti a essenza universale. Questa è la ragione per cui l'uomo è un «essere generico» (Marx); parafrasando la definizione del *Dasein* di Heidegger, l'uomo è un essere per il quale il suo *genus* è un problema: «L'uomo può 'presentare il *genus*' al punto in cui l'abitudine è l'elemento imprevisto del genere».⁷³

Questa formulazione richiama inaspettatamente il concetto di *egemonia* sviluppato da Ernesto Laclau: c'è sempre uno scarto tra l'universalità del *genus* dell'uomo e le abitudini particolari che riempiono il suo vuoto; le abitudini sono sempre «impreviste»,

contingenti, accidenti elevati a necessità universale. La predominanza dell'una o dell'altra abitudine è il risultato della lotta per l'egemonia, lotta nella quale l'accidente occuperà il posto vuoto dell'universalità. Riguardo al rapporto tra universalità e particolarità, la «contraddizione» nella condizione umana – il soggetto umano percepisce la realtà da un particolare punto di vista soggettivo e, simultaneamente, si percepisce come incluso in questa stessa realtà, come un oggetto tra altri oggetti – consiste nel fatto che il soggetto deve presupporre l'universalità (c'è un ordine universale, qualche sorta di «Grande Catena dell'Essere», di cui egli è parte), mentre, al contempo, gli è impossibile riempire completamente questa universalità con il suo contenuto particolare; gli è impossibile armonizzare l'Universale e il Particolare (poiché il suo accostamento alla realtà è sempre marcato – colorato, contorto, distorto – dalla sua prospettiva singolare), l'Universalità è sempre simultaneamente *necessaria e impossibile*.

Il concetto di egemonia di Laclau costituisce una matrice esemplare della relazione tra universalità, contingenza storica e limite di un Reale impossibile – si dovrebbe sempre tenere a mente che qui abbiamo a che fare con un concetto ben caratterizzato, la cui specificità spesso non è compresa (o è ridotta a qualche vaga generalità pseudo-gramsciana). L'aspetto fondamentale del concetto di egemonia è la connessione contingente tra le differenze intra-sociali (gli elementi *all'interno* dello spazio sociale) e il limite che separa la società stessa dalla non-società (il caos, la decadenza assoluta, la dissoluzione di ogni legame sociale); il limite tra il sociale e la sua exteriorità, il non-sociale, può articolarsi solo nella forma di una differenza (modellandosi su una differenza) tra elementi dentro lo spazio sociale. In altre parole, l'antagonismo radicale può essere rappresentato solo in modo distorto, attraverso differenze particolari interne al sistema. Le differenze esterne sono così sempre già anche interne e, inoltre, il legame tra differenza interna ed esterna è in definitiva contingente, è il risultato della lotta politica per l'egemonia.

La classica contro-argomentazione anti-hegeliana vuole, naturalmente, che questo scarto irriducibile tra l'universale (la struttura) e il suo contenuto particolare sia ciò che caratterizza la soggettività finita kantiana. Non è forse l'«universalità concreta» hegeliana l'espressione più radicale della fantasia della piena riconciliazione tra l'universale e il particolare? Non è il suo aspetto basilare la generazione di tutto il contenuto particolare dall'automovimento dell'universalità stessa? Contro questo rimprovero diffuso, si dovrebbe insistere sulla prossimità del concetto di egemonia di Laclau all'idea hegeliana di «universalità concreta». In quest'ultima, la differenza specifica si sovrappone alla differenza costitutiva del

genus stesso, così come nel concetto di egemonia di Laclau, il divario antagonistico tra la società e il suo limite esterno, la non-società, si definisce in base a una differenza strutturale intra-sociale. Lo stesso Laclau respinge la «riconciliazione» hegeliana tra universale e particolare in ragione della distanza che separa sempre l'universale impossibile o vuoto dal contenuto particolare contingente che lo egemonizza. Se, tuttavia, leggiamo Hegel con più attenzione, vediamo che – nella misura in cui ogni specie particolare non «si adatta» al suo *genus* universale – quando, alla fine, arriviamo a una specie particolare che si adatta pienamente al suo concetto, l'idea universale stessa si trasforma in un altro concetto. Nessuno Stato storicamente esistente si conforma completamente al concetto di Stato – la necessità del passaggio dialettico dallo Stato (lo «spirito oggettivo», la storia) alla Religione (lo «spirito assoluto») implica che il solo Stato esistente che si conformi al proprio concetto è la comunità religiosa – che, precisamente, non è più uno Stato. Qui incontriamo il paradosso, propriamente dialettico, dell'«universalità concreta» *qua* storicità: nel rapporto tra *genus* e sue sotto-specie, una di queste sarà sempre l'elemento che nega il vero carattere universale del *genus*. Nazioni diverse hanno versioni diverse del calcio; gli americani non hanno (o non avevano) il calcio, perché il «baseball» è il loro calcio. Di qui, la famosa affermazione di Hegel, secondo la quale l'individuo moderno non prega la mattina, perché la lettura del giornale è la sua preghiera del mattino. Allo stesso modo, nella disintegrazione degli stati «socialisti», i circoli di scrittori e affini club culturali hanno agito come partiti politici. E, ancora, la «donna» diventa una delle sotto-specie dell'uomo, la *Daseinanalyse* heideggeriana una delle sotto-specie della fenomenologia, «superando» l'universalità precedente.

Il punto impossibile dell'«auto-oggettivazione» sarebbe precisamente il punto in cui l'universalità e il suo contenuto particolare sono pienamente armonizzati – in breve, il luogo in cui non ci sarebbe lotta per l'egemonia. E questo ci riporta alla follia: la sua definizione più concisa è l'armonia *diretta* tra l'universalità e i suoi accidenti, la cancellazione del divario che separa i due poli – per il folle, l'oggetto che è il suo sostituto impossibile nella realtà oggettiva perde il carattere virtuale e diventa parte integrante di questa realtà. Al contrario della follia, l'abitudine evita la trappola dell'identificazione diretta in virtù del suo carattere virtuale: nell'abitudine, il soggetto non si identifica immediatamente con qualche aspetto positivo, ma con una disposizione, con una virtualità. L'abitudine è il risultato della lotta per l'egemonia: è *un accidente elevato a «essenza», a necessità universale*, adatto a riempire il suo posto vuoto.

Capitolo sesto

«Non tanto come sostanza, bensì propriamente come soggetto»

L'universalità concreta

La grande originalità di Hegel consiste nell'aver mostrato chiaramente che un'interpretazione che mira a nient'altro che all'universalità, che non riconosce il ruolo della singolarità dell'esegeta, un'interpretazione che rifiuta di essere plastica, nel senso di «universale e individuale», sarebbe in realtà particolare e arbitraria.¹

In questo passo del libro di Catherine Malabou, che apre nuove prospettive su Hegel, la posta in gioco è molto chiara. Ogni interpretazione è parziale, «incastonata» nella posizione soggettiva e, in definitiva, contingente dell'interprete; tuttavia, la piena accettazione di questa contingenza e della necessità di operare al suo interno è l'unico modo, per l'interprete, di accedere all'universalità del contenuto del testo interpretato. La posizione soggettiva e contingente dell'interprete fornisce la passione, l'impeto o l'urgenza che sostengono un'interpretazione autentica. Se si vuole raggiungere direttamente l'universalità del testo interpretato, così come esso è «in sé», aggirando, cancellando o trascurando la posizione di coinvolgimento dell'interprete, o si ammette la sconfitta e si legittima il relativismo storicista o si eleva a un In-sé universale e fisso ciò che, di fatto, è una lettura particolare e arbitraria del testo. In altre parole, l'universalità a cui giungiamo per questa via è l'universalità *astratta*, un'universalità che esclude, piuttosto che inglobare, la contingenza del particolare. La vera «universalità concreta» di un grande testo storico come *Antigone* (o la Bibbia o un'opera di Shakespeare) riposa proprio nella totalità delle sue letture storicamente determinate. L'aspetto cruciale da tenere a mente qui è che *l'universalità concreta non è davvero tale se non include in sé la posizione soggettiva del lettore-interprete come posizione particolare e contingente da cui l'universalità è percepita*. Vale a dire: nel dispiegamento hegeliano del processo della conoscenza, il soggetto della conoscenza non è solo il medium universale della riflessione in cui emergono i pensieri particolari, una sorta di ricettacolo dei pensieri relativi agli oggetti determinati come suo contenuto. È vero anche l'opposto: dal momento che l'oggetto della conoscenza è un In-sé universale, il soggetto rappresenta proprio

ciò che la parola «soggettivo» indica nell'uso ordinario, come quando si parla di «percezione soggettiva che distorce il modo in cui le cose sono realmente». Di conseguenza, la vera particolarità di un Concetto universale non è semplicemente una delle sue specie che, come tale, può essere afferrata solo da un soggetto neutrale che osserva questa universalità (come quando, riflettendo sulla nozione di Stato, mi rendo conto che lo Stato in cui vivo è di una specie particolare e che esistono anche altri tipi di stati); piuttosto, la vera particolarità è, in primo luogo, *la particolare posizione soggettiva che legittima il Concetto universale* (nel caso dello Stato: il fatto che io sia membro di uno stato particolare, radicato nella sua struttura ideologica particolare, «colora» il mio concetto universale di Stato). E, come Marx sapeva bene, questa dialettica vale anche per il sorgere dell'universalità stessa: è solo in una costellazione storica specifica e particolare che la dimensione universale di un Concetto può apparire «in quanto tale». L'esempio di Marx è il lavoro: soltanto nel capitalismo, in cui io scambio la mia forza-lavoro con il denaro, la merce universale, mi rapporto alla specifica professione che svolgo come a una forma particolare di lavoro; solo qui la nozione astratta di lavoro diventa un fatto sociale, al contrario delle società medioevali, in cui il lavoratore non poteva scegliere il suo campo di attività, la sua professione, poiché egli «nasceva» direttamente all'interno di quel campo. (Lo stesso discorso vale per la scoperta freudiana della funzione universale del complesso di Edipo). In altri termini, l'autentico divario tra un concetto universale e la sua forma storica particolare appare soltanto in una determinata epoca storica. Questo significa che possiamo veramente dall'universalità astratta a quella concreta solo quando il soggetto cosciente abbandona la sua posizione esterna ed è egli stesso coinvolto nel movimento del suo contenuto – solo così l'universalità dell'oggetto di conoscenza perde il suo carattere astratto ed entra nel movimento del suo contenuto particolare.

Così, l'universalità concreta dovrebbe essere rigorosamente distinta dallo storicismo. Riguardo alla nozione di diritti umani, una lettura marxista sintomale riesce a identificare, in modo convincente, il contenuto particolare che dà a questo concetto una torsione ideologica specificamente borghese: i diritti umani universali sono in effetti i diritti del maschio bianco proprietario, che può scambiare liberamente sul mercato, sfruttare i lavoratori e le donne nonché esercitare il dominio politico. L'identificazione del contenuto particolare che egemonizza la forma universale è, tuttavia, solo una faccia della medaglia. L'altra faccia, non meno fondamentale, consiste nel porre una questione decisamente più spinosa, relativa all'emergere della forma universale stessa. Come e in quali condizioni storiche l'Universalità astratta diventa un «fatto della vita (sociale)»? Sotto

quali condizioni gli individui fanno esperienza di sé stessi come soggetti di diritti umani universali? Si tratta del cuore dell'analisi marxiana del feticismo della merce: in una società in cui predomina lo scambio di merci, gli individui si rapportano quotidianamente a sé stessi e agli oggetti che incontrano come a incarnazioni contingenti di nozioni astratte e universali. Ciò che io sono, nei termini del mio retroterra sociale o culturale, è esperito come contingente, poiché ciò che mi definisce è in ultima istanza la capacità astratta di pensare e/o lavorare. Qualunque oggetto in grado di soddisfare il mio desiderio è esperito come contingente, dal momento che il mio desiderio è concepito come una capacità astratta, formale e indifferente alla moltitudine di oggetti particolari che non possono mai soddisfarlo pienamente. L'idea moderna di professione, come è stato notato, implica il fatto che io avverta me stesso come un individuo che non è «nato» direttamente nel suo ruolo sociale. Quello che diventerò nel corso della mia vita dipende dall'interazione tra le circostanze sociali contingenti e la mia libera scelta. L'individuo contemporaneo ha una professione – è un elettricista, un insegnante, un cameriere – ma sarebbe privo di senso sostenere che un servo medioevale fosse un contadino di professione. Il punto essenziale qui è che, di nuovo, nelle condizioni sociali specifiche dello scambio di merci in un'economia di mercato globale, l'«astrazione» si traduce in un aspetto concreto della vita sociale reale. Essa ha un impatto sulla condotta degli individui e sulla maniera in cui essi si rapportano al loro destino e al loro ambiente sociale. Marx condivide con Hegel l'idea che l'Universalità diventa «per sé» solo nella misura in cui gli individui non identificano più il nucleo del loro essere con la particolare situazione sociale in cui sono immersi: si percepiscono sempre come «fuor di sesto» rispetto a questa situazione. In altri termini, in una struttura sociale data, l'Universalità diventa «per sé» soltanto in quegli individui che sono privi di una collocazione adeguata. Pertanto, il modo di apparire dell'Universalità astratta, il suo venire all'esistenza reale, produce violenza, rompendo l'equilibrio organico dato.

Ma allora non solo ogni universalità è segnata, contaminata, da un contenuto particolare; in modo speculare, anche ogni posizione particolare è insidiata, minata, dalla sua implicita universalità. Il capitalismo non è solo universale In-sé; esso è anche universale Per-sé, il potere tremendo che corrode ogni mondo, cultura, tradizione particolare, attraversandola e risucchiandola nel suo vortice. È del tutto privo di senso chiedersi: «Questa universalità è autentica o è semplicemente ciò che maschera una serie di interessi particolari?». Questa universalità è immediatamente effettuale in quanto universalità, come forza negativa che media e distrugge ogni contenuto particolare. E la stessa logica vale per le lotte di

emancipazione: la cultura particolare che cerca disperatamente di difendere la propria identità deve reprimere la dimensione universale che è attiva nel suo cuore, cioè quello scarto tra il particolare (la sua identità) e l'universale che la destabilizza dall'interno. Ecco perché lo slogan «Giù le mani dalla nostra cultura» non funziona. In ogni cultura particolare, *certamente* gli individui soffrono e protestano – per esempio, le donne protestano quando sono costrette a subire la clitoridectomia – e *queste proteste contro le costrizioni particolari della propria cultura sono formulate proprio dal punto di vista dell'universalità*. L'universalità reale non è il sentimento «profondo» in base al quale si pensa che le differenti culture, alla fin fine, condividano gli stessi valori di base, ecc.; *l'universalità reale «appare» (si realizza) come esperienza della negatività, dell'inadeguatezza-a-sé di un'identità particolare*. L'«universalità concreta» non riguarda la relazione del particolare con un Intero più vasto, il suo rapporto con gli altri enti particolari e con il proprio contesto, ma piuttosto *la relazione del particolare con sé stesso*, il modo in cui la sua identità specifica è interiormente scissa. Il problema tipico dell'universalità (come posso essere sicuro che ciò che percepisco come universalità non sia colorato dalla mia identità particolare) in tal modo scompare: «universalità concreta» significa precisamente che la mia identità particolare è interiormente corrosa, che la tensione tra particolarità e universalità è inerente alla mia identità particolare – o, in termini più formali, che la differenza specifica si sovrappone alla differenza generica.

In breve, l'universalità diventa «per sé» solo attraverso o nel luogo di una *particolarità ostacolata*. L'universalità si iscrive in un'identità particolare come incapacità di divenire pienamente sé stessa: sono un soggetto universale poiché non riesco a realizzarmi nella mia identità particolare – ecco perché il soggetto universale moderno è «fuor di sesto» per definizione, manca di un proprio luogo nella costruzione sociale. La tesi va assunta in senso letterale: non solo l'universalità si iscrive nella mia identità particolare come rottura, come suo esser-fuor-di-sesto; l'universalità «in sé» è, nella sua realizzazione, *nient'altro* che la linea di frattura che ostacola dall'interno tutte e ogni identità particolare. In un ordine sociale dato, una rivendicazione universale può essere sostenuta soltanto da un gruppo al quale sia impedita la realizzazione della sua identità particolare – le donne ostacolate nello sforzo di realizzare la loro identità femminile, un gruppo etnico al quale è impedito di affermare la propria identità e così via. Questo è anche il motivo per cui, secondo Freud, «tutto ha una connotazione sessuale», la sessualità può contaminare ogni cosa: non tanto perché essa è la componente «più forte» nella vita degli individui, ed esercita la sua egemonia su tutte le altre componenti, quanto perché è quella più radicalmente contrastata nella sua realizzazione, segnata dalla

«castrazione simbolica» a causa della quale, come dice Lacan, non c'è rapporto sessuale. Ogni universalità che si presenta, che è posta «in quanto tale», reca il segno di una qualche particolarità e rimane per sempre marcata da questo segno.

Ricordiamoci del passaggio di Krzysztof Kieslowski dal cinema-documentario alla fiction: non abbiamo solo due tipi di cinema, il documentario e la fiction; la fiction nasce infatti dai limiti inerenti al documentario. Il punto di partenza di Kieslowski era lo stesso di tutti i registi dei paesi «socialisti»: l'evidente discordanza tra la tetra realtà sociale e le immagini luminose, ottimistiche che pervadevano i media ufficiali, pesantemente censurati. Naturalmente, il fatto che la realtà sociale polacca, come affermava, «non era rappresentata» indusse inizialmente Kieslowski a ricercare una rappresentazione più adeguata della vita reale in tutto il suo grigiore e ambiguità – in breve, ad adottare un procedimento autenticamente documentaristico. Ma ben presto egli abbandonò questo indirizzo, per ragioni che vengono bene in luce nel finale del documentario *Primo amore* (1974). Qui la cinepresa segue una giovane coppia di conviventi attraverso la gravidanza della donna, il matrimonio e la nascita del figlio, per mostrare infine il padre in lacrime mentre tiene in braccio il neonato. Kieslowski reagì all'oscenità di questa intrusione arbitraria nella vita intima degli altri con la «paura delle lacrime vere»: c'è un dominio di intimità fantasmatica segnato dal cartello «Vietato l'accesso!», che dovrebbe essere avvicinato solo per mezzo della fiction. Per la stessa ragione, la francese Véronique, in *La doppia vita di Veronica*, respinge il burattinaio: lui vuole indagare troppo, per cui, quando il burattinaio racconta la storia della sua doppia vita, Véronique si sente profondamente ferita e, alla fine del film, si rifugi dal padre.² «Universalità concreta» è il nome di questo processo attraverso il quale la fiction esplode *dall'interno* del documentario, attraverso il quale la nascita del cinema-fiction risolve la impasse inerente al cinema-documentario.³ Per fare un altro esempio tratto dalla storia del cinema, consideriamo ora uno dei suoi grandi misteri: l'improvvisa eclisse del genere western a metà degli anni Cinquanta. Ciò è in parte spiegato dal fatto che, contemporaneamente, stava emergendo il cinema di fantascienza – così si può azzardare l'ipotesi che l'uno abbia assunto il posto dell'altro verso la fine degli anni Cinquanta. L'aspetto dialettico di questo avvicinamento è che il western e il cinema di fantascienza non costituiscono due sottospecie del genere «avventura». Piuttosto, dovremmo cambiare prospettiva e partire *solo* dal western: nel corso del suo sviluppo, questo genere arriva a un punto morto oltre il quale, per sopravvivere, deve «reinventarsi» come cinema di fantascienza – perciò il cinema di fantascienza costituisce strutturalmente una sotto-specie del western, così come, per

Kieslowski, la fiction è una sotto-specie del documentario.

E non vale forse lo stesso per il passaggio dallo Stato alla comunità religiosa in Hegel? Essi non sono semplicemente due specie del genere «grandi comunità socio-ideologiche»; piuttosto, lo Stato, nelle sue forme particolari, non può mai risolvere la difficoltà insita nel suo concetto (cioè non può rappresentare e totalizzare adeguatamente la comunità – così come, per Kieslowski, il documentario non può esprimere adeguatamente il nucleo centrale della realtà sociale), e pertanto ha bisogno di trapassare in un'altra nozione, la Chiesa. La Chiesa è, in questo senso, «più Stato dello Stato stesso», realizza il concetto dello Stato transitando verso un altro concetto. In tutti casi analizzati, l'universalità è situata nella connessione o sovrapposizione delle particolarità: A e B sono parti (specie) dell'universalità che le comprende; A non può diventare pienamente A, non può realizzare il suo concetto, senza trapassare in B, che è formalmente la sua sotto-specie, ma una sotto-specie che minaccia la stessa specie sotto la quale è sussunta formalmente. Ogni specie contiene una sotto-specie che, proprio in quanto realizza effettivamente il concetto della specie, fa esplodere la sua struttura: il cinema di fantascienza è «cinema western al livello del suo concetto» e, per questa ragione precisa, non è più cinema western. Al posto dell'universalità suddivisa in due specie, abbiamo una specie particolare che genera un'altra specie quale sua sotto-specie, così che la vera («concreta») universalità non è altro che il movimento nel corso del quale una specie genera una sotto-specie che nega la sua specie. La stessa mediazione dialettica tra universale e particolare può essere formulata anche nei termini del rapporto tra un concetto universale e i suoi esempi. La differenza tra l'uso materialista e l'uso idealista degli esempi è che, nel modo di procedere platonico-idealista, gli esempi sono sempre imperfetti, non rendono mai pienamente ciò che si suppone debbano esemplificare, mentre per il materialista c'è sempre di più nell'esempio che in ciò che esso esemplifica; in altre parole, l'esempio minaccia sempre di distruggere ciò che si suppone debba esemplificare, dal momento che dà corpo a ciò che il concetto esemplificato reprime o non è in grado di superare. (Il procedimento materialistico di Hegel nella *Fenomenologia* è precisamente questo: ogni «figura della coscienza» è prima esemplificata e poi messa in discussione mediante il proprio esempio). Ne segue che il procedimento idealistico richiede sempre una moltitudine di esempi – poiché nessun esempio è realmente adeguato, bisogna enumerarne parecchi per indicare la ricchezza trascendente dell'Idea che essi esemplificano, essendo l'Idea il punto di riferimento fisso per il fluttuare degli esempi. Il materialista, al contrario, tende a ritornare ossessivamente su un unico esempio: è l'esempio particolare che rimane lo stesso in tutti gli universi simbolici, mentre il concetto

universale che si suppone esso esemplifichi cambia forma continuamente, così che abbiamo una moltitudine di concetti universali che ruotano attorno a un unico esempio. Non è forse questo il modo di procedere di Lacan, che ritorna sempre sugli stessi casi esemplari (l'indovinello dei cinque cappelli, il sogno dell'iniezione di Irma, ecc.), fornendo ogni volta un'interpretazione differente di questi casi? Perciò, l'esempio materialista è l'*universale Singolare*: un'entità singolare che persiste come universale attraverso la molteplicità delle sue interpretazioni.

Questa dialettica raggiunge il suo apogeo quando l'universale in quanto tale, in contrasto con il suo contenuto particolare, viene all'essere, acquista esistenza reale – è il sorgere della soggettività, descritto nella logica del Concetto di Hegel come primo momento della «logica soggettiva». Qui sono necessarie due note introduttive. In primo luogo, si dovrebbe notare il paradosso della differenza fondamentale tra la logica dell'Essenza e la logica del Concetto: proprio perché la logica dell'Essenza è la logica dell'Intelletto – e quindi una logica che resta ancorata alle opposizioni statiche, non essendo in grado di afferrare la loro automediazione – il suo risultato è una folle danza autodistruttiva che dissolve ogni determinazione fissa. Al contrario, la logica del Concetto è la logica delle automediazioni fluide che, precisamente per questa ragione, è in grado di generare una struttura stabile. In secondo luogo, l'espressione «logica soggettiva» è pienamente giustificata, nel senso preciso che, per Hegel, il «Concetto» non è quell'universalità astratta designata abitualmente come il tratto comune di una molteplicità empirica – *il «Concetto» originario è l'«Io», il soggetto stesso*. Hegel tratta nel modo più conciso la «soggettività» del Concetto all'inizio della «Logica soggettiva», quando definisce per la prima volta l'individualità come «*riflessione del concetto dalla sua determinatezza in se stesso*. È la *mediazione* sua per mezzo di se stesso, in quanto il suo *esser altro* si è daccapo fatto un *altro*, per cui è restaurato il concetto come eguale a se stesso, ma nella determinazione *dell'assoluta negatività*».⁴

È facile riconoscere come universalità e particolarità siano co-presenti in ogni Concetto: ogni Concetto è universale per definizione, designa un singolo carattere astratto che riunisce una serie di particolari, e, precisamente per questa ragione, è già sempre particolare – non in aggiunta alla sua universalità ma in virtù di essa. «Umano» è un Concetto universale, che definisce la dimensione universale di tutti gli esseri umani, e, come tale, esso è particolare o determinato – designa un certo carattere ignorando un'infinità di altri caratteri (non solo ci sono esseri non-umani, ma ogni essere umano ha un numero infinito di altre proprietà che possono essere indicate da ulteriori Concetti determinati). Perciò, universalità e particolarità sono

due aspetti di uno stesso Concetto: proprio la sua universalità «astratta» lo rende particolare. Il Concetto è l'unità immediata di indeterminatezza e determinazione: esso si eleva al di sopra del, o si sottrae al, tessuto della realtà spazio-temporale pur essendo, al contempo, una determinazione astratta fissa. Perché, e come, il Concetto è soggettivo? Prima di tutto, perché esso è semplicemente posto in quanto tale solo nella mente di un soggetto, di un essere pensante dotato del potere di astrazione: soltanto un essere pensante può sottrarre o astrarre dalla moltitudine empirica un unico tratto unificante e designarlo come tale. Poi, in un senso più radicale, perché il passaggio all'individualità è *il passaggio dal Concetto soggettivo al Soggetto (il Sé, l'Io) stesso come Concetto puro*. Che cosa significa questo? Non è il soggetto, come sottolinea Kierkegaard, una singolarità irriducibile a ogni mediazione universale?

In un Concetto determinato, universalità e particolarità coesistono immediatamente; l'universalità del concetto trapassa immediatamente nella sua determinazione particolare. Il problema non è tanto come riconciliare o «sintetizzare» gli opposti (il carattere universale e il carattere particolare di un Concetto), ma, al contrario, come tenerli distinti, come separare l'universalità dalla sua «alterità», dalle sue determinazioni particolari. La contraddizione assoluta tra universalità e particolarità può essere risolta, la loro sovrapposizione immediata può essere mediata, solo quando l'universalità del Concetto è affermata o posta (o appare) come tale, in opposizione alla sua alterità, a ogni determinazione particolare. In questa mossa, il Concetto ritorna «dalla sua determinatezza *in se stesso*», si riafferma «come eguale a se stesso, ma nella determinazione dell'*assoluta* negatività» – negando assolutamente ogni e tutto il contenuto positivo, ogni e tutte le determinazioni particolari. Il puro Io (il Cogito cartesiano o l'appercezione trascendentale kantiana) è proprio questa negazione assoluta di ogni contenuto determinato: è il vuoto dell'astrazione radicale da *ogni* determinazione, la forma dell'«Io penso» svuotata di ogni pensiero determinato. Accade ciò che lo stesso Hegel definisce come un «miracolo»: la pura universalità svuotata di ogni contenuto è simultaneamente la pura singolarità dell'«Io», si riferisce a me come il punto evanescente che esclude tutte le altre posizioni, che non può essere rimpiazzato da nessun'altra posizione – il mio sé è, per definizione, solo me e niente altro. L'Io è, in questo senso, la coincidenza di pura universalità e pura singolarità, di astrazione radicale e assoluta singolarità.⁵ A questa coincidenza sembra mirare Hegel quando dice che nell'«Io» viene all'esistenza il Concetto in quanto tale: il Concetto universale esiste nella forma dell'Io in cui l'assoluta particolarità (si tratta di me, di nient'altro che me) si sovrappone all'astrazione radicale (come puro Io, Io sono

totalmente indistinguibile da ogni altro Io).⁶ Nei paragrafi 1343 e 1344 della *Scienza della logica*, Hegel annuncia tuttavia le «brutte notizie» che accompagnano la «buona notizia» del ritorno-in-sé del Concetto dalla sua alterità: «L'individualità non è però soltanto il ritorno del concetto in se stesso, ma è immediatamente la sua perdita»; cioè, nella veste di un Io individuale, il Concetto non solo ritorna a sé (alla sua radicale universalità), liberandosi dell'alterità di tutte le determinazioni particolari; esso emerge simultaneamente come un «questo» realmente esistente, come un individuo empirico e contingente immediatamente conscio di sé, un «esser-per-sé»:

Mediante l'individualità il concetto, come vi è *in se* stesso, diventa *fuori di sé* ed entra nella realtà [...]. L'individuo dunque è, come negatività riferentesi a sé, immediata identità del negativo con sé: è un *esser per sé*. Ovvero è l'astrazione che determina il concetto secondo il suo momento ideale dell'essere quale un *immediato*. – Così l'individuo è un *uno* qualitativo, ossia un *questo*.⁷

Qui troviamo già il presunto passaggio «illegittimo» dalle determinazioni concettuali all'esistenza reale, la cui meglio nota versione si trova alla fine della *Scienza della logica*, quando l'Idea si abbandona all'esteriorità della Natura. Cerchiamo di scongiurare il tipico fraintendimento idealistico: naturalmente, il movimento speculativo non «crea» l'individuo in carne e ossa ma «crea» l'«Io», il punto di riferimento vuoto e autoreferenziale che l'individuo esperisce come «sé stesso», come il vuoto al centro del suo essere.

Questa è la prima, teoretica triade del Concetto; una volta che essa si è realizzata e l'universalità singolare del Soggetto ha trovato la propria collocazione, siamo di fronte al processo opposto: non U-P-I, ma U-I-P – non la contraddizione tra l'Universale e il Particolare risolta dall'Io, ma la contraddizione tra l'Universale e l'Io risolta dal Particolare. Vale a dire, come può il puro Io emergere dall'abisso della radicale negatività autoreferenziale, che esclude ogni contenuto determinato? Entrando nel dominio pratico della volontà e della decisione: il soggetto *qua* Concetto puro deve determinare liberamente sé stesso, porre qualche contenuto particolare e determinato che varrà come «suo proprio». Inoltre non dovremmo dimenticare che questo contenuto determinato (quale espressione della libertà del soggetto) è irriducibilmente arbitrario: in ultima istanza esso è fondato solo sulla pretesa «È così perché io voglio che sia così» del soggetto, sul momento della decisione o della scelta puramente soggettiva che stabilizza un mondo. In *Logiques des mondes*, per designare questo momento, Badiou propone il concetto di «punto», inteso come semplice decisione in una situazione che impone di scegliere tra un Sì o un No (naturalmente, egli si riferisce implicitamente al *point de capiton* di Lacan). Ciò non significa forse che non c'è nessun «mondo» al di fuori del linguaggio, nessun mondo il cui orizzonte di significato non sia determinato da un ordine simbolico? Il passaggio alla verità è

perciò il passaggio dal linguaggio («i limiti del mio linguaggio sono i limiti del mio mondo») alla *lettera*, ai «matemi» che scorrono diagonalmente attraverso una moltitudine di mondi. Il relativismo postmoderno equivale precisamente al pensiero della irriducibile *moltitudine di mondi*, ognuno dei quali è sostenuto da uno specifico gioco linguistico, così che ciascun mondo «è» la narrazione che gli appartenenti a quel mondo fanno di sé stessi, senza un terreno condiviso, senza un linguaggio comune; il problema della verità consiste allora nello stabilire qualcosa che – per usare la terminologia in voga nella logica modale – rimanga lo stesso in tutti i mondi possibili.

Hegel, Spinoza... e Hitchcock

È in questo punto preciso che il contrasto tra Hegel e Spinoza appare nella sua forma più pura: l'Assoluto di Spinoza è una Sostanza che «esprime» sé stessa attraverso i suoi attributi e modi senza l'intervento del *point de capiton* soggettivante. È vero che la famosa proposizione di Spinoza, *omnis determinatio est negatio*, potrebbe sembrare hegeliana, ma le due letture opposte a cui si presta (che dipendono da ciò a cui la *negatio* si riferisce) sono decisamente anti-hegeliane: (1) se *negatio* si riferisce all'Assoluto stesso, la proposizione assume un significato essenzialmente teologico-negativo: ogni determinazione positiva dell'Assoluto, ogni predicato che gli attribuiamo, è inadeguata, non coglie l'essenza dell'Assoluto e con ciò lo nega; (2) se si riferisce agli oggetti empirici particolari, esprime l'idea della loro natura effimera: ogni ente delimitato da altri enti a causa della sua determinazione particolare presto o tardi raggiungerà l'abisso da cui è emerso; una determinazione non implica solo la negazione di altre determinazioni particolari (se una rosa è rossa, non è azzurra, verde, gialla...), ma anche, in un senso più radicale, la propria instabilità nel lungo periodo. L'idea di Hegel è allora che queste due letture siano semplicemente identiche, che siano entrambe riducibili alla proposizione: «L'Assoluto non è ente positivo che persiste nella sua identità impermeabile oltre il mondo transitorio delle cose finite; l'unico vero assoluto non è niente altro che questo processo del sorgere e svanire di tutte le cose particolari»? Questa visione rimane troppo aderente a una saggezza eraclitea e pseudo-orientale, all'eterno flusso della generazione e della corruzione di tutte le cose sotto il sole – in termini più filosofici, questa visione poggia sull'univocità dell'essere.

A difesa di Spinoza, si potrebbe certamente sostenere che la Sostanza non è semplicemente un eterno processo generativo privo di interruzioni o fratture, ma, al contrario, essa è l'universalizzazione

della frattura o della caduta (*clinamen*): la Sostanza non è altro che il costante processo di «caduta» (in entità particolari/determinate); il mondo è tutto ciò che accade (se è concesso assumere la famosa proposizione del *Tractatus* – *Der Welt ist was der Fall ist* – in un senso più letterale di quanto intendesse fare Wittgenstein, e distinguere in *der Fall* anche il significato di «caduta»). Non c'è una Sostanza che cade, si curva, interrompe il flusso, ecc.; la sostanza è semplicemente la capacità produttiva infinita di queste cadute/fratture/interruzioni, esse sono la sua unica realtà.⁸ Questa interpretazione di Spinoza implica che la Sostanza e il *clinamen* (la curvatura della Sostanza che genera gli enti determinati) siano immediatamente coincidenti; in questa definitiva identità speculativa, la Sostanza non è altro che il processo della sua «caduta», la negatività che spinge verso la determinazione produttiva; oppure, per metterla in termini lacaniani, la Cosa è direttamente l'*objet a*.

Tuttavia, il problema di questa universalizzazione del *clinamen* (che l'ultimo Althusser definiva «materialismo aleatorio») è che essa «rinormalizza» il *clinamen* e lo trasforma nel suo opposto: se non c'è nient'altro che interruzioni o cadute, allora si perde la dimensione cruciale della sorpresa, dell'intrusione di una contingenza inattesa, e ci ritroviamo prigionieri di un universo piatto e noioso, in cui la contingenza è del tutto prevedibile e determinata necessariamente. Quando Quentin Meillassoux insiste sull'idea della contingenza come l'unica necessità, rimane impigliato nella medesima difficoltà; egli commette l'errore di concepire l'affermazione della contingenza in accordo con il solo lato maschile delle formule della sessuazione di Lacan, cioè secondo la logica dell'universalità e della sua eccezione costitutiva: tutto è contingente, *a eccezione della contingenza stessa, che è assolutamente necessaria* – così la necessità si traduce nella garanzia esterna della contingenza universale. A questa universalizzazione della contingenza si dovrebbe opporre non l'universalizzazione della necessità (tutto ciò che esiste è necessario, tranne la necessità stessa, che è contingente), ma il non-Tutto «femminile» della contingenza: non c'è nulla che non sia contingente, perciò non-tutto è contingente. Allo stesso tempo, c'è il non-Tutto della necessità: non c'è nulla che non sia necessario, perciò non-tutto è necessario. «Non-tutto è necessario» significa che, di tanto in tanto, avviene un incontro contingente che minaccia la necessità predominante (il terreno delle possibilità sostenuto dalla necessità), così che, in essa, accade l'«impossibile».⁹ Il punto essenziale è che, se c'è un momento di sorpresa nella frattura o nella caduta, esso può verificarsi solo sullo sfondo di un flusso continuo, come interruzione *di questo sfondo stesso*.

Al contrario di Spinoza, per il quale non c'è nessun Significante Padrone che decide la frattura, segna la conclusione, «mette i puntini

sulle i», ma solo una catena ininterrotta di cause, il processo dialettico hegeliano implica fratture, soluzioni improvvisate della continuità del flusso, rovesciamenti che ristrutturano retroattivamente l'intero campo. Per cogliere meglio questa relazione tra processo continuo e fratture o interruzioni, dovremmo innanzitutto ignorare la superficiale opinione che individua nel pensiero di Hegel una «contraddizione» tra metodo (processo senza fine) e sistema (fine); non ci sarebbe utile neanche concepire le fratture come momenti di un processo che le contiene, come differenze interne che continuamente sorgono e scompaiono. Potrebbe invece essere di qualche aiuto istituire un parallelo con il flusso della parola: il flusso parlato non può continuare indefinitamente, ci deve essere *le moment de conclure*, il punto che conclude una frase. Solo il punto alla fine della frase fissa o determina retroattivamente il suo significato. Tuttavia, è essenziale soggiungere che il punto non è una semplice fissazione che rimuove ogni rischio, che abolisce ogni ambiguità e apertura. Al contrario, è la punteggiatura stessa, la cesura, che rilascia – libera – il significato e l'interpretazione: il punto occorre sempre in modo contingente, come una sorpresa, genera un surplus – perché *qui*? Che cosa può significare?

La forma più pura di sorpresa emerge nella tautologia – lo stesso Hegel analizza la tautologia in termini di aspettativa e sorpresa: l'eccesso qui è proprio la mancanza inattesa: «Una rosa è... una rosa». Nella tautologia ci aspettiamo di trovare qualcosa, una determinazione, un predicato, ma otteniamo solo la ripetizione del soggetto, che conferisce all'espressione un significato virtuale latente. Lungi dal chiarire le cose, la tautologia evoca lo spettro di qualche imponderabile profondità che sfugge alle parole; lungi dall'essere indice di perfezione, allude a un sottofondo osceno e contingente. Quand'è che diciamo: «La legge è legge»? Proprio quando troviamo la legge ingiusta, arbitraria, ecc., e allora aggiungiamo: «Ma, nondimeno, la legge è legge». La chiusura finale è allo stesso tempo l'apertura che innesca o mette in moto un nuovo processo di interpretazione senza fine. E, naturalmente, lo stesso vale per la fine assoluta, la conclusione del sistema di Hegel.

L'affermazione della radicale univocità dell'essere implica che si debba lasciar cadere ogni distinzione tra «essenziale» e «accidentale», tra «attuale» e «virtuale», e così via. Riguardo alla classica distinzione marxista tra struttura e sovrastruttura, questo significa che la sfera della produzione economica non è in nessun modo più «reale» di quella ideologica o scientifica, non ha una priorità ontologica su di esse, ragion per cui dovremmo abbandonare anche la nozione di «determinazione in ultima istanza» di tutta la vita sociale da parte dell'economia. Riguardo invece al tema della realtà virtuale, questo

significa che non basta dire che la realtà è sempre integrata dalla virtualità: si dovrebbe lasciar cadere la distinzione stessa e affermare che ogni realtà è virtuale. In economia, si dovrebbe anche accantonare la distinzione tra «economia reale» (la produzione di beni materiali) ed «economia virtuale» (la speculazione finanziaria priva di ancoraggio nella produzione reale): tutta l'economia, non importa quanto reale possa essere, è virtuale. Questa universalizzazione diretta è nondimeno troppo affrettata. Se ciò di cui facciamo esperienza come realtà deve conservare la sua consistenza, è necessario che la realtà sia sempre integrata da una «finzione» virtuale. Il paradosso, già noto a Bentham, è stato formulato molto acutamente da Chesterton: «Letteratura e narrativa sono due cose completamente diverse. La letteratura è un lusso, la narrativa una necessità».¹⁰ Tuttavia, fu anche lo stesso Bentham a vedere chiaramente che possiamo (e dobbiamo) comunque distinguere tra realtà e finzione – in ciò consiste il paradosso che Bentham cerca di catturare con la sua teoria delle finzioni: sebbene possiamo distinguere chiaramente tra realtà e finzione, non possiamo semplicemente destituire la finzione e trattenere solo la realtà; se lasciamo cadere la finzione, la realtà stessa si disintegra, perde la sua consistenza ontologica.

Alcuni anni fa, su un giornale tedesco apparve una vignetta che ritraeva cinque uomini ai quali era posta la seguente domanda: «Cosa vi piacerebbe fare durante le vacanze estive?». Ciascuno di loro dava una risposta diversa (leggere un buon libro, vistare un Paese lontano, riposarsi su una spiaggia assolata, divertirsi mangiando e bevendo con gli amici...), ma le nuvolette sopra le loro teste, che descrivevano ciò che gli uomini sognavano realmente, contenevano tutte l'immagine di una donna nuda. Il messaggio è ovvio: dietro l'apparenza di interessi più o meno edificanti, c'è una cosa sola, il sesso. Tuttavia, la vignetta manifesta un errore formale: tutti sappiamo che «in realtà pensiamo sempre a *quello*»; la questione dirimente consiste allora nello stabilire il modo specifico in cui ciò avviene, quale sia l'oggetto-causa del nostro desiderio, quale schema fantastico sostiene il nostro desiderio. Per chiarire questo punto si potrebbe invertire la vignetta e far sì che tutti gli uomini diano la stessa risposta – «Voglio fare molto sesso!» – e inserire le idee non sessuali (riposare su una spiaggia assolata, ecc.) nelle nuvolette che rappresentano i loro pensieri intimi, fornendo così la chiave per individuare precisamente il tipo di *jouissance* cui si mira: un uomo sogna di fare sesso in un luogo remoto ed esotico, come un tempio hindu, circondato da statue erotiche; un altro sogna di farlo su una spiaggia appartata (magari con un risvolto esibizionista, come essere osservato di nascosto da un gruppo di bambini che giocano nei paraggi) e così via.

Nei suoi momenti migliori, il cinema gioca con questa idea della

finzione (o della fantasia) come supplemento della realtà che ne garantisce la coerenza. Non si tratta del ricorso agli effetti speciali finalizzato a rappresentare realisticamente un mondo fantastico: il cinema funziona al meglio quando, mediante le sottigliezze della *mise-en-scène*, fa sì che lo spettatore sperimenti la realtà stessa come qualcosa di fantasmatico. Nella scena finale del film di Alfonso Cuarón *I figli degli uomini*, Theo e Kee (una giovane migrante clandestina che ha appena dato alla luce una bimba che costituisce la speranza per l'intera umanità) salgono su una piccola imbarcazione. Theo porta Kee e la bimba fino alla boa che segna il punto di incontro con la *Tomorrow*, una nave-laboratorio che trasporta uno scienziato indipendente intento a lavorare a un rimedio per l'infertilità della razza umana. Quando Kee nota che c'è del sangue in terra, Theo le confessa di essere stato colpito durante la fuga; mentre la *Tomorrow* emerge dalla fitta nebbia, Theo perde conoscenza e si accascia su un lato della barca. La bellezza di questo finale riposa nel fatto che, sebbene sia girato realisticamente, come un evento reale, può essere letto anche come la fantasia di Theo morente, al quale la nave appare emergendo dalla nebbia mistica – in realtà, essi sono soli a bordo di un'imbarcazione alla deriva, diretti verso il nulla.

Un procedimento più complesso è costituito dalla cosiddetta «ellissi hitchcockiana», il cui caso esemplare è l'assassinio di Townsend in *Intrigo internazionale*.¹¹ Roger Thornhill entra nel palazzo dell'ONU, seguito di nascosto dal killer Valerian. Nella reception, Thornhill chiede a un'impiegata di chiamare Townsend, che puntualmente arriva. Mentre i due uomini discutono, Valerian, che li osserva dal corridoio, si sta infilando i guanti – segno che si prepara a uccidere qualcuno. Non sappiamo ancora quale sia il suo bersaglio, sebbene possiamo supporre che si tratti di Thornhill, in quanto il gruppo di Valerian ha già tentato di liquidarlo la sera precedente. I tre personaggi sono allineati, con Thornhill e Townsend che stanno l'uno di fronte all'altro, e Valerian alle spalle di Townsend, il quale impedisce così un confronto diretto tra Thornhill e Valerian, i veri antagonisti della storia. Thornhill, improvvisamente, tira fuori da una tasca della giacca la foto che ha trovato nella stanza d'hotel di «Kaplan», la quale ritrae Townsend, van Damme (un boss del crimine) e alcuni altri. Indicando van Damme, Thornhill chiede a Townsend: «Conosce quest'uomo?». Ma Townsend non ha il tempo di rispondere: in una rapida e sfocata sequenza, vediamo un coltello lanciato verso di lui, poi il volto di Townsend deformato da una smorfia di dolore e sorpresa, mentre cade tra le braccia di Thornhill. Segue una breve inquadratura di Valerian che fugge dalla scena, prima che la macchina da presa ritorni su Thornhill e Townsend, il quale scivola a terra, mostrando un lungo coltello conficcato nella schiena. Confuso,

Thornhill afferra automaticamente il coltello e lo estrae. Proprio in quel momento, un fotografo scatta una foto di Thornhill che stringe in mano il coltello suscitando ovviamente l'impressione di essere lui l'assassino di Townsend. Rendendosi conto di questo, Thornhill lascia cadere l'arma e fugge nella confusione generale – comportandosi come se fosse chiaramente il colpevole.

L'aspetto notevole di questa scena è che non mostra l'effettivo svolgersi dell'assassinio – non solo non vediamo mai Townsend e Valerian nella stessa inquadratura, ma è precisamente la continuità dell'azione a essere interrotta: vediamo che cosa accade prima (i preparativi di Valerian) e dopo (Townsend che si accascia tra le braccia di Thornhill), ma non vediamo Valerian lanciare il coltello, e nemmeno l'espressione che questi ha assunto quando ha deciso di agire; vediamo solo gli effetti, il volto di Townsend sotto shock. In questa «astrazione hitchcockiana», la catena causale sembra interrotta: naturalmente, il nesso tra Valerian e la morte di Townsend è evidente, ma al contempo l'impressione immediata è che Townsend muoia perché ha visto qualcosa di terrificante e/o proibito, qualcosa che non avrebbe dovuto vedere, nella foto mostratagli da Townsend (il che, in un certo senso, è vero!), così che il gesto improvviso di Townsend di mettere la mano in tasca e tirar fuori la foto evoca il gesto minaccioso di estrarre una pistola. L'effetto è rafforzato dalla disposizione spaziale della scena, che mette chiaramente in atto la classica divisione hitchcockiana tra lo spazio della realtà ordinaria (la hall piena di gente, con gruppi di persone che parlano sullo sfondo) e lo spazio di un'oscena proto-realtà sotterranea, in cui si cela il pericolo (in *Psycho* è lo scantinato; in *La donna che visse due volte*, è la stanza buia occultata da uno specchio nel negozio del fiorista, da cui Scottie osserva Madeleine attraverso una fessura, ecc.). Detto altrimenti, è come se la sola realtà della scena fosse il salone della reception in cui Thornhill e Townsend si incontrano, mentre Valerian agisce in uno spazio spettrale, non visibile, spezzando la normale catena causale della realtà ordinaria, e privando così Thornhill dell'atto a lui attribuito (o, piuttosto, attribuendogli un atto non suo).

Per quale motivo è necessario questo supplemento di finzione? Quale buco riempie? Affinché sia garantita la coerenza simbolica della nostra «sfera» di vita (per usare l'espressione di Sloterdijk), qualcosa – qualche scarto escrementizio – deve scomparire. Il paradosso dell'ecologismo radicale, che accusa l'umanità di perturbare l'omeostasi naturale, è che, in essa, si realizza un rovesciamento autoreferenziale di questa logica escludente: l'«escremento», l'elemento distruttivo che deve scomparire, così che l'equilibrio possa essere ristabilito, è in ultima analisi *l'umanità stessa*. A causa della sua «hybris», della sua volontà di dominare e sfruttare la natura, l'umanità

è diventata la macchia che deturpa il quadro dell'idillio naturale (come avviene in quelle narrazioni in cui la catastrofe ecologica è vista come la vendetta della Madre Terra o di Gaia per le ferite che l'umanità le ha inflitto). Non è questa la prova definitiva della natura ideologica dell'ecologismo? Ciò significa che non c'è niente di più lontano da una ecologia veramente radicale dell'immagine di una natura pura e idillica, mondata da tutto il sudiciume umano. Forse per rompere questa logica dovremmo modificare proprio le coordinate del rapporto tra umanità e natura pre-umana: l'umanità è l'anti-natura, interviene *realmente* nel ciclo naturale, turbandolo o controllandolo «artificialmente», ritardando la degenerazione inevitabile, guadagnando tempo. Nondimeno, l'umanità è ancora parte della natura, dal momento che «non c'è natura». Se la Natura concepita come ciclo armonico della Vita è un prodotto della fantasia umana, allora l'umanità è (massimamente vicina alla) natura proprio quando stabilisce brutalmente la sua separazione dalla natura, impone il suo ordine transitorio e limitato, creando la sua «sfera» all'interno della molteplicità naturale.¹² Non troviamo una logica affine nell'immaginario radicale-rivoluzionario? In una canzone che originariamente faceva parte del dramma *La linea di condotta*, ma che in seguito fu espunta dal testo, Brecht propone di identificare l'attivista rivoluzionario con il cannibale che divora l'ultimo cannibale allo scopo di annientare il cannibalismo – il Coro recita l'augurio che egli sia l'ultimo residuo di sudiciume nella stanza, il quale, nel gesto finale della propria cancellazione, la ripulirà interamente.

Il cinema, questa volta nei suoi momenti peggiori, cerca di riempire questo vuoto non con la finzione, ma descrivendo direttamente lo sporco che vuole escludere. Per esempio, il punto più basso di *Schindler's List* si registra quando Spielberg non può resistere alla tentazione di rappresentare l'attimo in cui avviene la trasformazione etica di Schindler da freddo manipolatore delle sventure altrui in soggetto sopraffatto dal senso di responsabilità verso gli ebrei. Il cambiamento avviene quando Schindler, durante una cavalcata mattutina assieme alla sua amante, osserva, dalla sommità di una collina nei pressi di Cracovia, le unità tedesche che entrano nel ghetto. Il passaggio alla consapevolezza etica è accompagnato dalle immagini della ragazzina ebrea con il cappottino rosso che avanza tra gli spari (in una sequenza in bianco e nero). La descrizione è propriamente oscena e blasfema: viola volgarmente il mistero abissale del sorgere improvviso della bontà, cercando di stabilire un nesso causale là dove sarebbe opportuno mantenere aperto uno iato. Una volgarità del tutto simile si ritrova in *Pollock*, un film che, analogamente, non resiste alla tentazione di descrivere il momento dell'invenzione dell'*action painting*. In modo abbastanza prevedibile, Pollock ubriaco versa

accidentalmente un barattolo di colore su una tela e, sorpreso dalla macchia complessa e stranamente attraente che ne deriva, realizza la possibilità di una nuova tecnica pittorica. Questa rappresentazione triviale del mistero della creazione ha lo stesso valore dell'ironica ricostruzione dell'origine del linguaggio offerta da Jonathan Swift nei *Viaggi di Gulliver*: anticamente, per indicare agli altri gli oggetti fisicamente non presenti, le persone dovevano far ricorso a esemplari di ciò che intendevano designare, cosicché erano costrette a portare sulle spalle un sacco ricolmo dei campioni di tutte le cose esistenti; finché non saltò fuori qualcuno con la brillante idea di sostituire i modelli con parole che designassero gli oggetti.

Tra realtà e finzione intercorre un rapporto analogo a quello che si instaura tra sostanza e soggetto: è vero, la sostanza è già sempre soggetto, emerge soltanto retroattivamente, attraverso la sua mediazione soggettiva: nondimeno, dovremmo distinguere i due concetti – il soggetto è costitutivamente sempre secondo, si riferisce a una Sostanza già data, introducendo in essa distinzioni fittizie e astratte che distruggono la sua unità organica. Per questo, sebbene si possa interpretare la sostanza spinoziana come il «Soggetto all'opera», il soggetto spinoziano non è in alcun modo separabile dalla Sostanza.

Se il limite ha priorità ontologica su ciò che sta oltre di esso, allora non esiste altro che la realtà (fenomenica) e le sue limitazioni. Non c'è nulla oltre il limite o, più precisamente, ciò che sta oltre il limite coincide con il limite stesso; questa coincidenza del limite con il suo oltre implica che l'Oltre è già sempre superato nel processo del divenire che genera gli enti (fenomenici) determinati. In altri termini, l'Oltre è simile al puro Essere di Hegel: già sempre riflesso/mediato, oltrepassato nel divenire. Così, il limite non è meramente negativo, ma è la negatività produttiva che genera la realtà determinata; in altri termini: la negazione è già sempre negazione della negazione, il movimento produttivo del suo svanire.

Che cosa c'è oltre il limite, oltre lo schermo che ci nega (ci protegge da) ogni accesso diretto all'In-sé? Esiste solo una risposta plausibile: ciò che è «realmente» oltre il limite, dall'altro lato dello schermo, non è il nulla, ma piuttosto *una realtà omogenea a quella che troviamo davanti allo schermo*. Si pensi al palcoscenico e al macchinario retrostante che ha il compito di generare l'illusione teatrale: ciò che determina l'illusione non è questo macchinario in quanto tale, ma la struttura che delimita lo spazio «magico» del palcoscenico dalla realtà «ordinaria» al di qua del palco; se si vuole esplorare il mistero dell'illusione sbirciando dietro le quinte, si scopre la stessa realtà ordinaria che opera davanti alle quinte. (Difatti, anche quando il macchinario è completamente visibile, come è abituale in alcuni teatri, la realtà scenica non ne risulta inficiata). Ciò che conta è che

una porzione della realtà ordinaria sia separata dal resto mediante una cornice che la definisce come lo spazio in cui opera un'illusione magica. La realtà si scinde in sé stessa (o, piuttosto, è reduplicata) mediante uno schermo. Questa inversione-in-sé per mezzo della quale la realtà incontra sé stessa su una scena fantasmatica è ciò che ci costringe ad abbandonare l'univocità dell'essere: il campo della (di ciò di cui facciamo esperienza come) realtà è sempre attraversato da una frattura che iscrive l'apparenza nell'apparenza stessa. In altre parole, se c'è un campo della realtà, allora non basta affermare che la realtà è intrinsecamente fantasmatica, che è sempre costituita da una struttura trascendentale; questa struttura stessa deve iscriversi nel campo della realtà, nella forma di una differenza tra la realtà «ordinaria» e la realtà eterea: nella nostra esperienza della realtà (strutturata dalla fantasia), una parte della realtà deve apparirci «fantasmatica», come «realtà non reale».

Consideriamo come si svolge, in *La donna che visse due volte*, la scena del primo appuntamento di Scottie e Judy (da Ernie, di nuovo, come era avvenuto con Madeleine): dopo un po' di tempo in cui la coppia non riesce a coinvolgersi in una conversazione sensata, all'improvviso lo sguardo di Scottie fissa un punto alle spalle di Judy, occupato da una donna che assomiglia vagamente a Madeleine, e indossa la sua stessa gonna grigia. Non appena Judy nota ciò che attrae lo sguardo di Scottie, è, naturalmente, molto infastidita. Il momento cruciale giunge quando vediamo, dal punto di vista di Scottie, le due donne nella stessa inquadratura: Judy sulla destra, vicino a lui, la donna in grigio a sinistra, sullo sfondo. Di nuovo, abbiamo una realtà triviale a fianco dell'apparizione eterea dell'ideale. Il passaggio dall'inquadratura di Midge al ritratto di Carlotta è reso in questo caso dalla sovrapposizione di due figure distinte: il primo piano di Judy e l'apparizione fugace e spettrale di Madeleine sullo sfondo – in più va registrata l'ironia, non colta da Scottie, che la banale Judy è in effetti la Madeleine di cui va disperatamente in cerca nell'apparizione fugace di estranei. Questo breve momento in cui Scottie si illude, credendo che quella che vede sia Madeleine, è il momento in cui *appare l'Assoluto*: appare «come tale» proprio nel dominio delle apparenze, in quei momenti sublimi in cui una dimensione sovra-sensibile «risplende attraverso» la realtà ordinaria. Quando Platone introduce tre piani ontologici (le Idee, le copie materiali e le copie delle copie) e relega l'arte nell'ambito della «copia della copia», gli sfugge il fatto che l'Idea può emergere soltanto nella distanza che separa la realtà materiale ordinaria (il secondo livello) dalla sua copia. Quando imitiamo un oggetto materiale, ciò che realmente imitiamo, ciò a cui la nostra copia si riferisce, non è mai l'oggetto particolare ma la sua Idea. L'Idea è come una maschera che

genera una terza realtà, uno spettro che non è il volto da essa celato. In questo senso preciso, l'Idea è l'apparenza *in quanto* apparenza (come affermano Hegel e Lacan): l'Idea è qualcosa che *appare* quando la realtà (la copia di primo livello o imitazione dell'Idea) è essa stessa imitata. È ciò che nell'imitazione è più dell'originale stesso. Non meraviglia perciò il fatto che Platone fosse colto dal panico di fronte alla minaccia dell'arte: come afferma Lacan nel *Seminario XI*, l'arte (come copia della copia) non è in competizione con gli oggetti materiali, con le copie «dirette», le copie di primo livello dell'Idea; piuttosto essa è in competizione con la stessa Idea sovra-sensibile. Dobbiamo intendere questa reduplicazione della realtà come un aspetto fondamentale dell'ontologia del nostro mondo: ogni campo di realtà contiene una parte recintata, separata, che non è esperita come pienamente reale ma come finzione.

Questa frattura nell'univocità dell'essere, questa necessità di integrare la «realtà ordinaria» con la finzione, dimostra forse che la mancanza precede la curvatura? Si può generare facilmente la curvatura dalla mancanza e viceversa. Da un lato, si può concepire la curvatura (il movimento rotatorio della pulsione) come un modo di schivare il punto morto della mancanza primordiale. La mancanza è ciò che viene prima: l'Oggetto incestuoso del desiderio è sempre mancante, elude la presa del soggetto, tutto quello che il desiderio può catturare sono le metonimie della Cosa, mai la Cosa stessa. Tuttavia, questo sforzo reiterato di raggiungere la Cosa può trovare appagamento se concepiamo l'origine del godimento non come il raggiungimento della Cosa, ma come la soddisfazione prodotta dallo sforzo reiterato di raggiungerla. Il che chiama in causa pulsione freudiana, il cui vero obiettivo non è il fine (l'oggetto), ma il tentativo ripetuto di raggiungere l'oggetto (per esempio, ciò che determina la soddisfazione nella pulsione orale non è il suo oggetto [il latte] ma l'atto ripetuto di succhiare). Allora possiamo concepire la curvatura, il suo movimento circolare, ontologicamente secondario, come un modo di volgere il fallimento del desiderio in appagamento.

Dall'altro lato, seguendo Deleuze, si può concepire l'esperienza stessa della mancanza come una specie di illusione prospettica, come il disconoscimento del movimento rotatorio della pulsione. In questo caso, ciò che è assolutamente anteriore, il fatto primordiale, è il movimento rotatorio della pulsione, e il desiderio è prodotto da un'errata interpretazione teleologica della pulsione, come se il suo movimento circolare non producesse soddisfazione in sé, ma fosse l'effetto di una qualche mancanza primordiale.¹³ Allora, che cosa viene prima, la mancanza o la curvatura? Hegel o Spinoza? Questa scelta nasconde un'insidia da cui dovremmo tenerci alla larga, insistendo sul fatto che l'alternativa «mancanza o curvatura» è una sorta di

diffrazione primordiale, una parallasse senza priorità.

La distanza che separa Hegel da Spinoza è definibile precisamente dal tema del *clinamen*. La Sostanza spinoziana può essere concepita come la forza produttiva che genera la molteplicità dei *clinamina* e che, in quanto tale, costituisce un'entità virtuale del tutto immanente ai suoi prodotti, presente e attuale solo nei suoi prodotti, nei *clinamina*. Per Hegel, tuttavia, la pluralità effettivamente esistente dei *clinamina* presuppone un «*clinamen*» più radicale – un rovesciamento o una negatività – nella Sostanza stessa (per questo motivo la Sostanza deve essere concepita anche come Soggetto). In termini gnostici, la Caduta, l'abisso tra Dio e la realtà, presuppone un rovesciamento originario in Dio stesso. L'esempio delle modernità alternative aiuterà a chiarirlo: per lo spinoziano, la pluralità delle modernità esprime il potere produttivo della Sostanza sociale capitalista, mentre per l'hegeliano esiste una pluralità di modernità perché la Sostanza sociale capitalista è essa stessa «perversa», antagonista. Allora, perché c'è qualcosa anziché il nulla? Perché il nulla stesso si divide in due (il «falso» e il «vero» vuoto, per dirla nei termini della fisica quantistica)¹⁴ – è questa tensione o scarto entro sé stesso che spinge il vuoto a generare qualcosa.

Come dobbiamo concepire i due momenti della negatività riuniti nella parola tedesca *Verneinung*, il *ver* freudo-spinoziano (il *clinamen* e altre forme di dislocazione) e il più radicale *nein* hegeliano (frattura, negazione, vuoto)? Che cosa accade se le due dimensioni sono riunite nella formula lacaniana $\$-a$, che congiunge il vuoto o la negatività del soggetto e la macchia che offusca la realtà? Il *Ver* sta per la distorsione anamorfica della realtà, per la macchia che iscrive il soggetto nella realtà, e il *nein* è lo scarto, il buco, nella realtà. Sono due facce della stessa medaglia o, piuttosto, le superfici opposte di un nastro di Möbius: la correlazione del posto vuoto e dell'oggetto eccessivo. Non c'è scarto senza prolungamento o distorsione della realtà (nessun soggetto senza una controparte oggettuale) e viceversa, ogni distorsione anamorfica della realtà testimonia della presenza di un soggetto.

È possibile descrivere una sorta di struttura sottostante che ci permetta di concepire l'alternativa tra mancanza e curvatura? In questo caso, forse, la distinzione tra i due vuoti, il «falso» e il «vero» vuoto, può essere di qualche utilità, se restituisce una struttura minimale del disequilibrio, del divario che divide una cosa da sé stessa, che può essere reso operativo in direzione del «falso» vuoto (la quiete assoluta come fine irraggiungibile) o del «vero» vuoto (l'equilibrio del movimento circolare). Forse questo divario che separa i due vuoti è la parola definitiva (o una delle ultime) che possiamo pronunciare sull'universo; una specie di dislocazione ontologica

primordiale o *différance*,¹⁵ in virtù della quale, non importa quanto le cose possano apparire pacificate *sub specie aeternitatis*, l'universo è fuor di sesto ed *eppur si muove*. Così, non basta dire, leggendo radicalmente Spinoza, che la Sostanza non è altro che il processo del suo *clinamen* – qui la Sostanza resta Una, la Causa immanente dei suoi effetti. Dovremmo quindi fare un passo ulteriore e invertire i termini della relazione: non c'è alcuna Sostanza, c'è solo il Reale come abisso assoluto, la non-identità, rispetto al quale i fenomeni particolari (i modi) costituiscono la moltitudine di tentativi di stabilizzare questo abisso. (Questo significa anche che il Reale, nella sua forma più radicale, non è un incontro contingente: l'incontro è il modo in cui il Reale – il Reale dell'abisso assoluto – ritorna nella realtà costituita come suo punto sintomale di impossibilità).

L'idea dei due vuoti, tuttavia, ci riporta a Hegel, allo scarto tra la Sostanza e il Soggetto cui si fa cenno nella famosa formula dell'Assoluto come ciò che deve essere concepito «non tanto come *sostanza*, bensì propriamente come *soggetto*». La totalità hegeliana non è l'ideale di un Intero organico, ma un concetto critico: situare un fenomeno nella sua totalità non significa disvelare l'armonia nascosta dell'Intero, ma includere in un sistema tutti i suoi «sintomi», antagonismi e incoerenze come parti integranti del sistema stesso. In questa prospettiva, il «falso vuoto» designa l'Intero organico esistente, con la sua armonia e stabilità ingannevoli, mentre il vero vuoto integra nell'Intero gli eccessi destabilizzanti necessari alla sua riproduzione (e che, in definitiva, conducono alla sua rovina). Il processo dialettico hegeliano costituisce la ripetuta azione destabilizzante di un «falso vuoto» da parte di un «vero» vuoto, lo slittamento reiterato dalla Sostanza al Soggetto. Nella sua forma più radicale, questa differenza appare come il contrasto etico minimale tra buddhismo e dialettica hegeliana, tra il raggiungimento della pace (il Vuoto primordiale, la Simmetria, l'Equilibrio, l'Armonia, o comunque lo si voglia chiamare) e il persistente *eppur si muove*. Il buddhismo offre così una risposta radicale alla domanda: «Perché c'è qualcosa anziché il nulla?»: c'è solo il Nulla, nulla «esiste realmente», ogni «qualcosa», ogni ente determinato, emerge solo da un'illusione prospettica soggettiva. Tuttavia, il materialismo dialettico si spinge oltre: *neanche il Nulla esiste* – se per «Nulla» si intende l'abisso primordiale in cui vengono dissolte tutte le differenze. In definitiva, «c'è» soltanto la Differenza assoluta, l'Abisso autorespingentesi.

Per afferrare il legame radicale che intercorre tra il soggetto e la nullità (il Vuoto), si deve leggere molto attentamente la famosa affermazione di Hegel secondo la quale la sostanza va concepita come soggetto: non basta sottolineare il fatto che il soggetto non è un ente positivo identico a sé stesso, che rappresenta l'incompiutezza della

sostanza, il suo antagonismo e il suo movimento interno, la Nullità che pregiudica la sostanza dall'interno, distruggendo la sua unità, rendendola dinamica; un'idea che è espressa al meglio dall'osservazione di Hegel, a proposito dell'«inquietudine» dell'unità della sostanza, secondo la quale il Sé è precisamente questa inquietudine («*eben diese Unruhe ist das Selbst*»). Questa visione del soggetto presuppone ancora l'Uno sostanziale come punto di partenza, anche se questo Uno è già sempre distorto, scisso e così via. Proprio questo presupposto dovrebbe essere abbandonato: all'inizio (anche se si tratta di un inizio mitico), non c'è nessun Uno sostanziale, ma la Nullità stessa; ogni Uno viene dopo, emerge attraverso l'autorelazione di questa Nullità. In altre parole, la Nullità come negazione non è primariamente la negazione di qualcosa, di un ente positivo, ma la negazione di sé.

Hegel ha formulato questa intuizione cruciale all'inizio del secondo libro della *Scienza della logica* (dedicato all'«Essenza»), quando tratta della logica della riflessione.¹⁶ Hegel comincia con l'opposizione, costitutiva del concetto di essenza, tra l'essenza e il suo apparire nell'essere illusorio (*Schein*): «L'immediatezza, che ha la determinatezza nella parvenza di fronte all'essenza, non è quindi altro che la propria immediatezza dell'essenza».¹⁷ Dietro al flusso dell'essere illusorio (della parvenza: *Schein*), non c'è nessuna Essenza sostanziale identica a sé stessa: l'immediatezza dell'apparenza illusoria si sovrappone all'immediatezza della sostanza non-illusoria, del suo «vero» essere; oppure, in termini lacaniani, «l'essenza è la struttura in cui ciò che è massimamente interiore si congiunge al massimamente esteriore nel suo svolgersi».¹⁸ Questo significa che non c'è altro che il flusso dell'essere illusorio, delle sue determinazioni transitorie e della nullità che lo sottende:

Questi due momenti, la nullità, ma come sussistenza, e l'essere, ma come momento, ossia la negatività che è in sé e l'immediatezza riflessa, questi due momenti, che costituiscono i momenti della parvenza, sono pertanto i momenti dell'essenza stessa; non si ha una parvenza dell'essere nell'essenza, o una parvenza dell'essenza nell'essere; la parvenza nella essenza non è la parvenza di un altro, ma è la parvenza in sé, la parvenza dell'essenza stessa. La parvenza è l'essenza stessa nella determinatezza dell'essere.¹⁹

Hegel aveva già espresso questa idea nella *Fenomenologia*, quando afferma che l'essenza sovra-sensibile è apparenza in quanto apparenza; è ciò che nella copia è più che l'originale stesso.

Il soggetto hegeliano

Quanto detto ci riporta alla celebre proposizione della Prefazione alla *Fenomenologia*, che dà il titolo a questo capitolo: Hegel non afferma semplicemente che «la Sostanza è il Soggetto» – dice che si dovrebbe

concepire l'Assoluto «non tanto come *sostanza*, bensì propriamente come *soggetto*». Il Soggetto così non figura come un momento subordinato della Sostanza, della totalità sostanziale; e, viceversa, nemmeno la Sostanza è direttamente il Soggetto, ragion per cui non si dovrebbe affermare la loro identità immediata («la Sostanza – l'Origine di tutto, il suo principio fondante – è la potenza produttiva della negatività autoreferenziale che è il cuore della soggettività»; cioè, la Sostanza, nella sua attualità, non è altro che *il soggetto all'opera*). Il Soggetto è già sempre in relazione con qualche contenuto sostanziale eterogeneo, viene sempre per secondo, come negazione o mediazione del suo contenuto, come sua scissione o distorsione, e questo carattere secondario dovrebbe essere mantenuto fino in fondo, il soggetto non dovrebbe mai essere elevato direttamente a Principio fondante di tutta la realtà.

Questo «contenimento» del soggetto – per Hegel, l'identità Sostanza = Soggetto ha il valore di un «giudizio infinito» di due termini incompatibili e non implica dunque la piena soggettivazione della Sostanza, l'affermazione diretta del Soggetto come base produttiva di tutta la realtà, come agente che «inghiotte» o si appropria di tutto ciò che esiste – questo «contenimento» *non* dovrebbe essere inteso come un compromesso banale, derivante dal fatto che «troppa soggettività è autodistruttiva, e pertanto occorre mantenere la giusta misura». Tale posizione di compromesso, oltre a essere filosoficamente ingenua, sarebbe completamente infondata: *l'azione di «contenimento» del soggetto equivale infatti alla piena affermazione della soggettività*, poiché, nel suo grado più elementare, il «soggetto» non è un agente sostanziale che genera tutta la realtà, ma precisamente il momento della frattura, dell'insuccesso, della finitezza, dell'illusione, dell'«astrazione». «Non tanto come *sostanza*, bensì propriamente come *soggetto*» *non* significa semplicemente che la Sostanza è in sé stessa ontologicamente incrinata, incompleta. Hegel vide chiaro in questo, contro la tradizione «soggettivista» che culmina nel concetto fichtiano del movimento autoponente dell'Io assoluto: il soggetto è ciò che è assolutamente anteriore, non è un nuovo nome per l'Uno che fonda tutto, ma è il nome dell'impossibilità intrinseca o dell'auto-sospensione dell'Uno.

Ciò significa che l'illusione è necessaria, che è inerente alla verità: *la vérité surgit de la méprise* («la verità sorge dal misconoscimento»), come dice Lacan nel suo momento più hegeliano, che è precisamente quello che lo spinoziano non può accettare. Lo spinoziano può pensare, ed effettivamente pensa, la necessità dell'errore; quello che non può ammettere è che l'errore o il misconoscimento siano immanenti alla verità e anteriori a essa – epistemologicamente e ontologicamente, il processo deve cominciare con l'errore e la verità può emergere solo

dopo, per così dire, come un *errore reiterato*. Perché? Perché, come si è visto a proposito dell'Intelletto e della Ragione, la verità (la Ragione) non costituisce la correzione dell'errore (delle astrazioni unilaterali dell'Intelletto); la verità è *l'errore in quanto tale*, ciò che facciamo effettivamente quando commettiamo (ci percepiamo nel commettere) un errore, così che l'errore riposa proprio nello sguardo che percepisce l'atto come errore. In altri termini, dobbiamo leggere la «Sostanza come Soggetto» di Hegel analogamente alla rilettura di Lacan della celebre formula freudiana *wo es war soll ich werden*; quest'ultima, a sua volta, non deve essere interpretata come la necessità della semplice soggettivazione della sostanza inconscia («Io dovrei appropriarmi del mio inconscio»), ma come il riconoscimento del mio posto all'interno dell'inconscio, del fatto che il soggetto esiste solo attraverso l'incoerenza dell'inconscio.

Ricapitolando, il motivo hegeliano della Sostanza come Soggetto implica che l'Assoluto *qua* Reale non è semplicemente differente o differenziato dagli enti finiti – l'Assoluto *non è altro che* questa differenza. Nei termini più elementari, il Reale è la non-identità stessa: l'impossibilità per X di essere (diventare) «pienamente sé stesso». Il Reale non è l'intruso esterno o l'ostacolo che impedisce la realizzazione dell'identità di X con sé stesso, ma l'impossibilità assolutamente immanente di questa identità. Non è che X non possa realizzare pienamente sé stesso perché un ostacolo esterno glielo impedisce – questa impossibilità viene prima, e l'ostacolo esterno in definitiva non fa che materializzare questa impossibilità. In quanto tale, il Reale è opaco, inaccessibile, fuori portata e innegabile, impossibile da aggirare o rimuovere – in esso, mancanza e surplus coincidono. Questa sovrapposizione *sembra* essere estranea alla dialettica: la coincidenza degli opposti che essa stabilisce sembra contrapporsi ai rovesciamenti e alle mediazioni che caratterizzano il processo dialettico. In tale prospettiva, il Reale è, piuttosto, lo Sfondo opaco, indeterminato, abissale, pre-logico, che è sempre già là, presupposto da ogni processo propriamente dialettico. Nessuna meraviglia che il filosofo che viene subito in mente a questo proposito sia Schelling, il quale, nella critica della filosofia «negativa» di Hegel, tematizza il Fondamento pre-logico dell'Essere come positività opaca e, al contempo, inevitabile. Ma le cose stanno davvero così?

La scommessa hegeliana è che il processo dialettico pone retroattivamente questo Sfondo presupposto come segno della sua incompiutezza. In Hegel, il cominciamento ha lo status del Reale lacaniano, che è già sempre perso, dimenticato, mediato e così via; tuttavia esso è al contempo qualcosa di cui non possiamo mai liberarci, qualcosa che persiste, che continua ad assillarci. Per esempio, la *jouissance* come reale è perduta per chi resta all'interno

dell'ordine simbolico, non è mai data direttamente e così via; tuttavia, proprio la perdita del godimento genera un godimento tutto proprio, un plus-godere (*plus-de-jour*), così che la *jouissance* è simultaneamente qualcosa di già sempre perso e qualcosa di cui non possiamo mai liberarci. La definizione della coazione-a-ripetere freudiana si radica in questo statuto interamente ambiguo del Reale: ciò che si ripete è il Reale stesso, che, perduto fin dall'inizio, ritorna continuamente.

Non presenta l'inizio hegeliano lo stesso status, specialmente quando coincide con l'inizio della filosofia? Esso sembra ripetersi continuamente: la spiritualità orientale, Parmenide, Spinoza – tutti rappresentano il gesto inaugurale della filosofia che deve essere abbandonato se si vuole avanzare nel lungo percorso dalla Sostanza al Soggetto. Tuttavia, questo inizio non è un ostacolo che ci riporta indietro; esso è, al contrario, il motivo o lo stimolo dello «sviluppo»: il vero sviluppo, il passaggio a un nuovo livello, si realizza solo tornando continuamente a fare i conti con il gesto inaugurale. L'inizio, così, è quello che Fichte chiamava *Anstoss*: ostacolo e incitamento nello stesso tempo. Il gesto inaugurale si ripete puntualmente in una nuova forma: l'inizio orientale (Cina e India, la prima versione dell'Essere e della Nullità) rappresenta l'abisso pre-filosofico della mitologia caotica; Parmenide costituisce l'inizio filosofico vero e proprio, la rottura con la mitologia e l'affermazione concettuale dell'Uno; mentre Spinoza segna l'inizio moderno (la Sostanza come contenitore di rigogliose molteplicità). Perché Parmenide, per il quale solo l'Essere, l'Uno, esiste, non è un filosofo orientale, perché egli è da considerare come il primo filosofo occidentale? La differenza non riposa sul piano del contenuto, ma su quello della forma: Parmenide dice la stessa cosa dei filosofi orientali, ma lo *dice* in forma concettuale. Affermando che «l'Essere è e il non-Essere non è», stabilendo l'unità di essere e pensiero, egli introduce la differenza, la mediazione formale minima, nell'Uno, contro l'Uno orientale, che è completamente abissale, né è né non è.²⁰ La differenza tra il pensiero orientale e quello parmenideo è la differenza tra l'In-sé e il Per-sé: Parmenide è il primo «dogmatico» in senso di Chestertoniano. Chesterton scrisse *Ortodossia* per rispondere ai critici del suo libro precedente, *Eretici* (1908); proprio nel paragrafo finale delle «Osservazioni conclusive sull'importanza dell'ortodossia», ultimo capitolo di *Eretici*, afferma:

Le verità si trasformano in dogmi nell'istante in cui vengono messe in discussione. Pertanto, ogni uomo che esprime un dubbio definisce una religione. E lo scetticismo del nostro tempo non distrugge realmente le credenze, ma anzi le crea, conferendo loro dei limiti e una forma chiara e provocatoria. Un tempo, noi liberali consideravamo il liberalismo semplicemente come una verità ovvia. Oggi che è stato messo in discussione, lo consideriamo una vera e propria fede.

Un tempo, noi che crediamo nel patriottismo pensavamo che il patriottismo fosse ragionevole e nulla più. Oggi sappiamo che è irragionevole e sappiamo che è giusto. Noi cristiani non avevamo mai conosciuto il grande buonsenso filosofico insito in

quel mistero, finché gli scrittori anticristiani non ce l'hanno mostrato. La grande marcia della distruzione mentale proseguirà. Tutto verrà negato. Tutto diventerà un credo. È un atteggiamento ragionevole negare l'esistenza delle pietre sulla strada; sarà un dogma religioso affermarla.²¹

Si tratta di un'intuizione profondamente hegeliana: non si dovrebbe confondere il dogma con l'accettazione immediata e pre-riflessiva di un determinato atteggiamento. I cristiani medioevali non erano «dogmatici» (così come è privo di senso affermare che gli antichi greci credessero «dogmaticamente» in Zeus e gli altri dèi dell'Olimpo: questi dèi erano parte integrante del loro mondo vitale), essi diventarono «dogmatici» soltanto quando la Ragione moderna cominciò a dubitare delle verità religiose. Un atteggiamento «dogmatico» è già sempre mediato dal suo opposto. Ecco perché il fondamentalismo contemporaneo è realmente «dogmatico»: si attiene ai propri articoli di fede contro la minaccia del razionalismo laico moderno. In breve, il «dogma» è già il risultato della decomposizione di un Intero sostanziale e organico. Hegel descrive questa decomposizione come un duplice movimento. In primo luogo, avviene l'«autonomizzazione» di quelli che originariamente erano solo predicati accidentali della Sostanza – ricordiamo il famoso passo della *Fenomenologia*:

Il circolo che riposa chiuso in se stesso, che, in quanto sostanza, sostiene i propri momenti, è il rapporto immediato che, perciò, non ha nulla di sorprendente. Ma il fatto che l'accidentale in quanto tale, separato dalla propria sfera, il fatto che ciò che è legato ad altro ed è reale solo in connessione ad altro ottenga un'esistenza propria e una libertà separata, tutto ciò costituisce l'immane potenza del negativo.²²

Il secondo movimento è quello dell'opposta autonomizzazione della stessa unità sostanziale: la Sostanza non costituisce più il contenitore, l'unità che media il suo contenuto particolare, ma, al contrario, essa pone o afferma sé stessa come l'unità negativa di quel contenuto, come il potere che distrugge tutte le sue determinazioni particolari – questa negatività è il fondamento della libertà spirituale, poiché lo spirito è, «formalmente, la *libertà*, la negatività assoluta nel concetto come identità con sé. Secondo questa determinazione formale, lo spirito *può* astrarre da ogni cosa esteriore, e perfino dalla sua propria esteriorità, dalla sua esistenza».²³ La negatività che si rapporta a sé stessa della sostanza, la sua autocontrazione fino a un punto vuoto, è la *singularità* in quanto opposta alla particolarità. Qui il momento speculativo risiede nel pensare insieme i due movimenti: gli accidenti della sostanza possono acquisire esistenza propria, separata dall'Intero sostanziale, solo nella misura in cui la Sostanza stessa si riduce o si contrae fino al punto di singolarità. Il divario, lo scioglimento dei legami, tra la Sostanza e i suoi accidenti (le determinazioni particolari) presuppone la «contraddizione» radicale, nel cuore della Sostanza stessa, tra la sua pienezza e il suo vuoto, tra il suo carattere onni-inclusivo e la sua autorelazione onni-esclusiva, tra S e \$ (il

soggetto come Sostanza «barrata», la Sostanza spossessata del suo contenuto). L'espressione concreta di questo legame è l'identità speculativa tra il soggetto (il vuoto della negatività che si riferisce a sé stessa) e un aspetto accidentale della Sostanza che si è reso autonomo in un «organo senza corpo»: questo «oggetto parziale» è il correlato del soggetto «puro». Il soggetto qui deve essere opposto a ciò cui ci riferiamo di solito con il termine «persona»: la «persona» sta per la ricchezza sostanziale di un Sé, mentre il soggetto è la sostanza contratta in un punto singolare di autorelazione negativa. Si dovrebbe tenere a mente che le due coppie, soggetto-oggetto e persona-cosa, formano un quadrato semiotico greimasiano. Infatti, se si assume il «soggetto» come punto di partenza, esso presenta due opposti: il suo contrario (la sua controparte) è, naturalmente, l'«oggetto», ma il suo «contraddittorio» è la «persona» (la ricchezza «patologica» della vita interiore contrapposta al vuoto della soggettività pura). In modo simmetrico, la controparte della «persona» è la «cosa», e il suo «contraddittorio» è il soggetto. La «cosa» è ciò che è inserito in un mondo vitale concreto, in cui echeggia tutta la ricchezza di significato del mondo vitale, mentre l'«oggetto» è un'«astrazione», un che di sradicato dalla sua incorporazione nel mondo vitale.

Il soggetto non è il correlato di una cosa (o, più precisamente, di un corpo): una persona dimora in un corpo, mentre il soggetto è il correlato di un oggetto (parziale), di un organo senza corpo. Contro la classica nozione di persona-cosa come totalità di un mondo vitale da cui è estrapolata la coppia soggetto-oggetto, si dovrebbe insistere sulla coppia soggetto-oggetto (in lacanese: $\$-a$, il soggetto barrato accoppiato con l'«*objet petit a*») come ciò che è primordiale – la coppia persona-cosa costituisce il suo «addomesticamento» secondario. Nel passaggio dal soggetto-oggetto alla persona-cosa, si perde la relazione circolare del nastro di Möbius: «persone» e «cose» sono componenti della stessa realtà, mentre l'oggetto è l'equivalente impossibile del soggetto stesso. Arriviamo all'oggetto quando percorriamo il lato del soggetto (della sua rappresentazione significante) sul nastro di Möbius fino alla fine, ritrovandoci sull'altro lato dello stesso punto da cui siamo partiti. Si dovrebbe pertanto respingere il tema della personalità come unità di anima e corpo, come un Intero organico smembrato nel processo di reificazione e alienazione: il soggetto emerge dalla persona come prodotto della riduzione violenta del corpo della persona a oggetto parziale.²⁴

Così, quando Hegel scrive che il concetto è un «libero concetto soggettivo che è per sé ed ha quindi la *personalità* – il concetto oggettivo pratico, determinato in e per sé, che, come persona è soggettività impenetrabile, come di un atomo»,²⁵ può sembrare che egli stia dando luogo a un corto-circuito privo di senso tra il dominio

astratto-logico dei concetti, delle determinazioni concettuali, e il dominio psicologico della personalità, delle persone reali. Tuttavia, a un esame più attento, si può vedere chiaramente quale sia il punto essenziale: la personalità nella sua «soggettività impenetrabile, come di un atomo», l'abisso o il vuoto dell'«Io» al di là delle sue proprietà positive, è una singolarità *concettuale*: è l'astrazione «realmente esistente» del concetto; ciò significa che, in esso, il potere negativo del concetto acquista esistenza reale, diventa «per sé». E l'\$ di Lacan, il «soggetto barrato», è precisamente questa singolarità concettuale, una singolarità priva di qualsiasi contenuto psicologico. È in questo senso preciso che Hegel scrive: «La singolarità è il passaggio della Categoria pura dal proprio concetto a una realtà *esterna*, è lo *schema* puro».²⁶ Ogni parola ha un peso specifico in questa tanto breve quanto precisa proposizione. Il soggetto nella sua unicità, lungi dal rappresentare la singolarità dell'esistenza irriducibile a qualunque concetto universale (un'idea che presenta infinite varianti nella critica kierkegaardiana di Hegel), rappresenta esattamente l'opposto: il modo in cui l'universalità di un concetto trapassa nella «realtà esteriore», in cui acquista esistenza reale come parte di questa realtà temporale. La torsione propriamente dialettica qui, naturalmente, è data dal fatto che l'universalità acquista esistenza reale nella forma del suo opposto, della contrazione della molteplicità reale nella pura singolarità. Poiché la realtà esteriore è definita dalle sue coordinate spazio-temporali, il soggetto, nella sua attualità, deve esistere nel tempo, come autosuperamento dello spazio nel tempo; e poiché esso è il concetto che acquista esistenza temporale, questa temporalità può essere solo quella di uno «schema» nel senso kantiano del termine, cioè la forma temporale *a priori* che media tra l'universalità concettuale a-temporale e la «realtà esterna» spazio-temporale. Di conseguenza, poiché la realtà esterna è correlativa al soggetto che la costituisce in senso trascendentale, questo soggetto è lo «schema puro» di questa realtà – *non* semplicemente il suo orizzonte trascendentale, la struttura delle categorie *a priori* della Ragione, ma il suo *schema*, la forma *a priori* della finitezza temporale, *l'orizzonte temporale dell'a priori temporale stesso*. In ciò consiste il paradosso (che Heidegger fu il primo a identificare, in *Kant e il problema della metafisica*): l'Io puro come agente della sintesi trascendentale non è «al di sopra» delle categorie a-temporali della ragione, in quanto esso è lo «schema» della finitezza temporale che definisce il campo della loro applicazione.

Ma non è questo soggetto che, attraverso la sintesi trascendentale, «sutura» la realtà in un Intero coerente, un'ennesima variante dell'Identità che abbraccia il suo opposto? Non è la negatività radicale trasformata in fondamento di una nuova identità? Si potrebbe stabilire un parallelo tra la critica di Derrida alla lettura foucaultiana del cogito

di Cartesio e la classica critica postmoderna al concetto hegeliano di contraddizione, alla serie differenza-opposizione-contraddizione. Per Foucault, Cartesio (e, sulla sua scia, Derrida) procede dalla follia al dubbio universale come versione più «radicale» della follia, facendo sì che essa si autocancelli nel cogito razionale. La contro-argomentazione di Foucault è che la follia non è «meno», ma *più* radicale del concetto di dubbio universale, che il passaggio dalla follia al sogno *esclude* silenziosamente l'eccesso insopportabile della follia. In modo analogo, Hegel sembra «radicalizzare» la differenza nell'opposizione e poi l'opposizione nella contraddizione; tuttavia, questo «progresso» in effetti cancella quel carattere del concetto di differenza che per un filosofo monista è realmente inquietante: l'idea dell'eterogeneità radicale, di un'alterità esterna e totalmente contingente, che non può essere ricondotta dialetticamente all'interiorità dell'Uno. Con il passaggio dalla (semplice ed esterna) differenza (delle unità *indifferenti*) all'opposizione (che già mette in relazione interna le unità opposte) e poi alla contraddizione (in cui il divario è posto *nell'Uno*, come sua scissione interna o autoincoerenza), si è spianata la via all'autosuperamento della differenza e al ritorno all'Uno in grado di interiorizzare, e così «mediare dialetticamente», tutte le differenze.

Anche Laclau segue questa linea critica quando, trattando del Reale, sembra oscillare tra il concetto formale di Reale come antagonismo e l'idea più «empirica» del Reale come ciò che non può essere ridotto a un'opposizione formale: «l'opposizione A-B non potrà mai diventare A-non A. La 'B-qualità' di B non sarà mai dialettizzabile. Il 'popolo' sarà sempre qualcosa di più di una pura opposizione al potere. C'è un Reale del 'popolo' che resiste a ogni integrazione simbolica». ²⁷ La questione cruciale, naturalmente, è cogliere la caratteristica essenziale di questo eccesso del «popolo», che è «qualcosa di più di una pura opposizione al potere»: *che cosa*, nel «popolo», resiste all'integrazione simbolica? È semplicemente la ricchezza delle sue determinazioni (empiriche o di altro genere)? Se così fosse, allora *non* avremmo a che fare con un Reale che resiste all'integrazione simbolica, perché il Reale qui è precisamente l'antagonismo A-non A, così che «ciò che in B è più di non-A» non è il Reale in B, ma le determinazioni simboliche di B. Poiché Laclau, naturalmente, ammette in pieno che ogni Un-ità è internamente scissa, siamo di fronte al dilemma: l'impossibilità intrinseca dell'Uno di acquistare la piena autoidentità è forse il risultato del fatto che l'Uno è sempre affetto da Altri eterogenei, oppure, è l'essere affetto dell'Uno da parte di Altri un'indicazione del suo essere scisso in sé stesso? L'unico modo per «salvare il Reale» è affermare il primato della scissione interna: il fatto primordiale è l'ostacolo interno all'Uno; gli Altri eterogenei semplicemente

materializzano, o occupano il posto di, questo impedimento – per cui, anche se sono annientati, l'impossibilità (per l'Uno di raggiungere la piena autoidentità) resta comunque. In altre parole, se l'intrusione degli Altri eterogenei fosse il fatto primario, l'annullamento di questi ostacoli esterni permetterebbe all'Uno di realizzare la sua piena autoidentità.²⁸

Il Sapere assoluto

Solo questa idea speculativa dell'identità ci consente di riconoscere appieno la forza della critica di Hegel a Kant, il suo rifiuto della necessità di una struttura *a priori* formale-trascendentale quale misura o standard che permette di giudicare dall'esterno la validità di ogni contenuto (cognitivo, etico o estetico): «non avremo bisogno di portare con noi altre misure e di applicare alla ricerca le *nostre* idee e i *nostri* pensieri personali; al contrario, proprio lasciando tutto ciò da parte, otterremo di considerare la Cosa come essa è *in sé e per sé*».²⁹ Per Idealismo «assoluto» Hegel intende non la capacità prodigiosa dello Spirito di generare ogni contenuto, ma la totale passività dello Spirito: assumendo la posizione del «Sapere assoluto», il soggetto non chiede se il contenuto (qualche particolare oggetto d'indagine) si accordi a qualche standard (di verità, bontà, bellezza) a priori; lascia che il contenuto misuri sé stesso, con i propri criteri immanenti, e così si autorizzi da sé. In tal modo, la posizione del «Sapere assoluto» coincide completamente con lo storicismo integrale (assoluto): non c'è nessun «grande Altro» trascendentale, non ci sono norme che possiamo applicare ai fenomeni storici allo scopo di giudicarli; tutti i criteri devono essere immanenti ai fenomeni stessi. Su questo sfondo si dovrebbe intendere la proposizione «quasi-kafkiana» (Pippin) di Hegel nell'*Estetica*, secondo la quale il ritratto di una persona può essere «più somigliante all'individuo, dello stesso individuo reale»: ³⁰ ciò implica che la persona stessa non è mai pienamente «sé stessa», non coincide con il suo concetto.

Questa idea del Sapere assoluto ha fondamento già nella definizione hegeliana dell'Autocoscienza, nel passaggio dalla Coscienza all'Autocoscienza (nella *Fenomenologia*). La Coscienza prima fa esperienza della sua incapacità di cogliere l'In-sé: l'In-sé elude ripetutamente il soggetto, ogni contenuto che si suppone essere pertinente all'In-sé rivela di esservi stato immesso dal soggetto stesso, così che il soggetto è progressivamente catturato nella rete della sua fantasmagoria. Il soggetto passa dal punto di vista della Coscienza a quello dell'Autocoscienza quando volge riflessivamente il suo insuccesso in risultato positivo, rovescia il problema nella sua soluzione: il mondo del soggetto è il risultato del suo «porre». ³¹ Questo

è anche il modo in cui Hegel risolve la contraddizione evidente tra la riflessività dell'arte moderna e la nascita della «natura morta» o del paesaggio, che sono rappresentazioni di una natura massimamente «priva di spirito»: la sua soluzione prevede che l'oggetto specifico dell'attenzione sia la pittura del paesaggio, non il paesaggio naturale in quanto tale³² – questi dipinti sono in realtà pitture sulla pittura, la controparte visuale delle poesie o dei romanzi che hanno come oggetto la letteratura, dal momento che quello che ammiriamo nel quadro di un pesce morto che giace sul tavolo di una cucina è l'artificio del pittore che fa mostra della propria maestria.³³

Tra parentesi, quello del pesce morto costituisce un buon esempio per un'altra e ben diversa ragione: ciò che rende inquietante la sua figura sono gli occhi, che non smettono di fissarci; il che richiama un'ulteriore conseguenza tratta da Hegel, più audace, quasi surrealista. Anche quando una pittura rappresenta oggetti naturali, essa si riferisce sempre allo spirito, all'apparizione materiale dello spirito. C'è, tuttavia, un organo privilegiato del corpo umano in cui lo spirito si riflette più direttamente: l'occhio come «finestra dell'anima umana», come oggetto che manifesta l'abisso della vita interiore della persona. La conclusione di queste due premesse è che, nella misura in cui l'arte crea oggetti naturali «animati» (*beseelt*), nella misura in cui, in una pittura, tutti gli oggetti sono pervasi di significato umano, è come se il trattamento artistico trasformasse ogni superficie visibile in un occhio, così che guardare un quadro equivale a guardare un «Argo dai mille occhi».³⁴ L'opera d'arte diventa una mostruosità, una molteplicità di occhi che ci fissano da ogni parte – di qui si potrebbe dire che la bellezza artistica è, come afferma Lacan nel *Seminario XI*, precisamente il tentativo di controllare, domare, la dimensione traumatica dello sguardo dell'Altro, di «mettere a riposo lo sguardo».

Non è forse ciò che Hegel chiama «Sapere assoluto» (*Wissen*, non *Erkenntnis* o conoscenza) il punto di approdo di questi rovesciamenti, quando il soggetto vacilla sulla soglia finale, il limite in quanto tale, che non può più essere capovolto in un'autoaffermazione produttiva? Il Sapere assoluto così «non significa 'sapere tutto'. Piuttosto significa – riconoscere i propri limiti».³⁵ Il «Sapere assoluto» è il riconoscimento finale di un limite «assoluto», nel senso che non è determinato o particolare, non è un ostacolo o un limite «relativo» al nostro sapere che noi possiamo individuare chiaramente in quanto tale. «In quanto tale» esso è invisibile perché è il limite dell'intero campo di visibilità – quella chiusura del campo che, dall'interno del campo stesso (e noi siamo sempre, per definizione, al suo interno, perché in un certo senso questo campo «è» noi stessi), non può che apparire come il suo opposto, come la vera e propria apertura del campo. Il gioco dialettico si deve interrompere: il soggetto non può più praticare il gioco

dell'«esperienza della coscienza», mettendo a confronto il Per-noi e l'In-sé per sovvertirli entrambi, poiché non c'è più nessuna forma dell'In-sé di cui poter disporre come misura della verità del Per-noi.

In modo sorprendente, qui Hegel si ricollega alla critica fichtiana della Cosa-in-sé di Kant. Così, il problema dell'In-sé dovrebbe essere radicalmente trasformato: se, con In-sé, intendiamo l'X trascendente a cui si riferiscono le nostre rappresentazioni, allora questa X può costituire solo il vuoto della Nullità; il che, tuttavia, non implica affatto che non ci sia il reale, che ci siano soltanto le nostre rappresentazioni soggettive. Ogni essere determinato è relazionale, le cose sono ciò che sono in relazione all'alterità, o, per dirla con Deleuze, la distorsione prospettica è inscritta proprio nell'identità della cosa. Il Reale non è altrove, come l'X trascendente mai raggiunta dalle nostre rappresentazioni; il Reale è qui, come ostacolo o impossibilità che rende le nostre rappresentazioni difettose, incoerenti. Il Reale non è l'In-sé ma il vero e proprio ostacolo che distorce il nostro accesso all'In-sé, e questo paradosso fornisce la chiave per interpretare ciò che Hegel chiama «Sapere assoluto».

In tal modo il concetto di Sapere assoluto porta all'estreme conseguenze l'impossibilità di un meta-linguaggio. Nella nostra esperienza ordinaria, facciamo assegnamento sulla distinzione tra il Per-noi e l'In-sé: tentiamo di tracciare una linea divisoria tra il modo in cui le cose ci appaiono e il loro essere in sé, al di fuori della relazione con noi; distinguiamo le proprietà secondarie delle cose (che esistono solo per noi, come il colore o il gusto) dalle proprietà primarie (forma ecc.) che caratterizzano le cose così come sono in sé; alla fine di questo percorso, ci attende il puro formalismo matematico della fisica quantistica quale unico (e totalmente contro-intuitivo) In-sé per noi accessibile. Questo risultato finale, tuttavia, rende al contempo visibile il paradosso su cui poggia ogni distinzione tra l'In-sé e il Per-noi: quello che poniamo come l'«In-sé» delle cose è un prodotto di secoli di lavoro di ricerca scientifica – in breve, è necessaria una mole notevole di attività soggettiva (di sperimentazione, di creazione di nuovi concetti, ecc.) per giungere a ciò che è «oggettivo». I due aspetti, l'In-sé e il Per-noi, si rivelano così essere mediati dialetticamente – in termini hegeliani, entrambi (insieme con la loro distinzione) «cadono nella coscienza». Il «Sapere assoluto» di Hegel è il punto in cui il soggetto accetta pienamente questa mediazione, quando abbandona il progetto insostenibile di assumere una posizione da cui potrebbe mettere a confronto la sua esperienza soggettiva e il modo in cui le cose sono indipendentemente dalla sua esperienza – in altre parole, il Sapere assoluto implica l'accettazione del limite assoluto del circolo della nostra soggettività, dell'impossibilità di oltrepassarlo. Ma qui dobbiamo aggiungere una

qualificazione cruciale: l'accettazione non si risolve in nessun modo in una specie di solipsismo soggettivistico (individuale o collettivo). Dobbiamo dislocare l'In-sé dall'«esterno» feticizzato (rispetto alla mediazione soggettiva) al divario tra il soggettivo e l'oggettivo (tra il Per-noi e l'In-sé, tra i fenomeni e le Cose-in-sé). Il nostro sapere è irriducibilmente «soggettivo», non perché siamo per sempre separati dalla realtà-in-sé, ma precisamente perché siamo parte di questa realtà, perché non possiamo elevarci al di sopra di essa per osservarla «oggettivamente». Lungi dal separarci dalla realtà, il limite del nostro sapere – il suo carattere inevitabilmente distorto, incoerente – è ciò che testimonia della nostra inclusione nella realtà.

È un luogo comune opporre il «ridicolo» Sapere assoluto di Hegel al procedere scettico e modesto, che riconosce l'eccesso della realtà su ogni concettualizzazione. E se, invece, la vera modestia fosse quella di Hegel? E se il suo Sapere assoluto fosse l'affermazione di una chiusura radicale: non c'è nessun meta-linguaggio, non possiamo salire sulle nostre spalle e vedere i nostri limiti, non possiamo relativizzare o storicizzare noi stessi? A peccare di arroganza è, come ha messo in chiaro Chesterton, precisamente questa auto-relativizzazione, questo atteggiamento consistente nel «riconoscere i propri limiti», nell'essere in disaccordo con sé stessi – come nel proverbiale «saggio» punto di vista secondo il quale possiamo avvicinare la realtà solo asintoticamente. Il Sapere assoluto di Hegel ci priva di questa autodistanza minimale, della capacità di porci a «distanza di sicurezza» dalla nostra posizione determinata.

Quanto detto ci porta alla difficile questione sollevata da Catherine Malabou in *L'avenir de Hegel* – il problema della storicità del sistema di Hegel. In Hegel si trovano passi (non molti, ma abbastanza numerosi da poter essere considerati sistematici) che smentiscono esplicitamente l'idea della «fine della storia», e dimostrano che egli non pensava affatto che, nella sua epoca, la storia fosse giunta al termine. Proprio alla fine dell'intero sistema, nella conclusione delle *Lezioni sulla storia della filosofia*, Hegel afferma in modo incisivo che questo è, *al presente*, lo stato del sapere: «*Dies ist nun der Standpunkt der jetzigen Zeit, und die Reihe der geistigen Gestaltungen ist für jetzt damit geschlossen*» («Questo è dunque il punto dell'età nostra; e con ciò la serie delle formazioni spirituali è per ora conclusa»).³⁶ Da notare la duplice relativizzazione storica (*l'età nostra, per ora*), una marcata insistenza che rende l'affermazione quasi sintomatica – una cosa è certa: Hegel applicava senza dubbio anche a sé stesso le ben note parole della Prefazione ai *Lineamenti di filosofia del diritto*:

Del resto, per quel che si riferisce all'*individuo*, ciascuno è, senz'altro, *figlio del suo tempo*; e anche la filosofia è il *proprio tempo appreso col pensiero*. È altrettanto folle pensare che una qualche filosofia precorra il suo mondo attuale, quanto che ogni individuo si lasci indietro il suo tempo, e salti oltre su Rodi. Se la sua teoria, nel fatto,

oltrepassa questo, se si costruisce un mondo come dev'essere, esso esiste bensì, ma soltanto nella sua intenzione, in un elemento duttile, col quale si lascia plasmare qualsiasi cosa.³⁷

Le prove che questa non era solo una concessione formale abbondano. Nell'Introduzione alle *Lezioni sulla filosofia della storia*, Hegel conclude che l'«America è perciò il paese del futuro, dove in tempi che ci stanno innanzi dovrà rivelarsi la sua importanza per la storia mondiale»,³⁸ e compaiono affermazioni simili riguardo alla Russia: entrambi sono stati «immaturi», stati che non hanno ancora raggiunto la piena attuazione della loro forma storica. Anche nella sua alquanto bistrattata filosofia della natura, Hegel ammette i propri limiti storici: «La dignità della scienza non va riposta nel fatto che tutte le molteplici configurazioni siano comprese, spiegate, ma si deve accontentare di quello che finora in effetti si può comprendere. C'è molto che non è ancora comprensibile...».³⁹ In tutti questi casi Hegel, «per un momento, [può assumere] un punto di vista esterno nei confronti della storia (universalmente comprensiva) che sta raccontando e annunciare che in una qualche fase successiva ci sarà una storia (universalmente comprensiva) più articolata».⁴⁰ In che modo, da quale posizione può farlo? Da dove viene questo eccesso o residuo di buon senso storicista, che relativizza le più alte intuizioni speculative? È chiaro che non c'è spazio per esso *all'interno* della narrazione filosofica hegeliana.

È questo, allora, il compito di un autentico «rovesciamento materialista di Hegel»: introdurre questa auto-relativizzazione *nel* sistema stesso? Riconoscere tracce che, per noi oggi, *restano* non percepibili; riconoscere l'irriducibile scarto di parallasse tra narrazioni multiple (di chi domina, di chi è oppresso...) che non possono essere assimilate, ecc.? E se invece questa conclusione, che potrebbe sembrare convincente *prima facie*, fosse troppo affrettata? E se non ci fosse nessuna opposizione esterna tra il Sistema del Sapere «eterno» e la sua (auto-)relativizzazione storicista? E se l'(auto-)relativizzazione non giungesse dall'esterno ma, anzi, fosse inscritta proprio nel cuore del Sistema? Il vero «non-Tutto» non andrebbe allora cercato nella rinuncia alla sistematicità che caratterizza il progetto della «dialettica negativa», nell'affermazione della finitezza, della dispersione, della contingenza, dell'ibridismo, della moltitudine e così via, ma *nell'assenza di qualunque limite che ci permetterebbe di costruire e/o validare elementi rispetto a una misura esterna*. Letta in questo modo, la famigerata «chiusura del sistema hegeliano» è strettamente correlata alla (al rovescio della) sua completa (auto-)relativizzazione: la «chiusura» del sistema *non* implica che non ci sia nulla all'esterno del Sistema (l'ingenua rappresentazione di Hegel come colui che ha preteso di realizzare il «sapere assoluto di ogni cosa»); significa al contrario che *noi non possiamo mai «riflessivizzare» questo Esterno*,

inscriverlo nell'Interno, neanche per la via puramente negativa (e ingannevolmente modesta, che sa di autosvalutazione) del riconoscimento della realtà come Alterità assoluta, come ciò che elude sempre la nostra presa concettuale.

In *The Persistence of Subjectivity*, Pippin distingue continuamente tra il vero, storicamente limitato, Hegel, e quello a cui si riferisce (una volta sola) espressamente come l'«eterno Hegel», riferendosi con questa espressione non a una verità eterna, trans-storica di Hegel, ma, piuttosto, al modo in cui ogni epoca post-hegeliana deve reinventare l'idea di «Sapere assoluto» per porre la domanda: come avrebbe concettualizzato Hegel la nostra difficile situazione storica, come si può essere hegeliani oggi? Per esempio, Pippin è pienamente consapevole del fatto che la risposta di Hegel alla crisi sociale del suo tempo (la sua nozione di monarchia costituzionale organizzata in «stati») non è «praticabile» oggi, non riuscirebbe a realizzare la «riconciliazione» dei *nostri* antagonismi; tuttavia, è possibile elaborare una «riconciliazione» (una mediazione dialettica) hegeliana delle tensioni *odierne*. Oppure, nel caso dell'arte astratta (forse l'esempio più brillante di Pippin): naturalmente Hegel non la prevede, nell'estetica di Hegel non c'è traccia di una teoria dell'arte astratta; tuttavia, dalle sue riflessioni sul declino del ruolo chiave dell'arte nel mondo «riflessivo» moderno si può estrapolare facilmente, e in modo convincente, l'idea (e la possibilità) dell'arte astratta, come «riflessivizzazione» dell'arte stessa, come arte che mette in discussione e tematizza la sua stessa possibilità e i suoi procedimenti.

Ora, il problema è (e alcune soluzioni sono ovviamente datate) se questa distinzione tra il «vero» Hegel e l'Hegel «eterno» non introduca un formalismo di sapore kantiano, nei termini della distinzione tra il Sapere assoluto come procedura formale dell'autoriflessione totalizzata e le sue esemplificazioni contingenti, empiricamente condizionate, storiche. Questa idea di forma indipendente dal suo contenuto accidentale non è forse profondamente anti-hegeliana? In altre parole, non si riduce questa soluzione del problema a una «storicizzazione» di Hegel, il cui rovescio è la «cattiva infinità» del sapere riflessivo; in ogni epoca, l'umanità cerca di formulare la sua autonomia, di mettere a fuoco le sue difficoltà essenziali; è vero, essa fallisce ogni volta, ma il processo continua, e le formulazioni si perfezionano progressivamente a mano a mano che si va avanti?

Come si può superare questo punto morto? Come si può andare oltre l'alternativa debilitante tra la riaffermazione della filosofia di Hegel come il momento del Sapere assoluto, nel senso ingenuo dell'espressione (con Hegel, la storia ha raggiunto il suo fine, in sostanza egli «sapeva tutto quello che c'è da sapere») e l'altrettanto ingenua storicizzazione evoluzionista di Hegel, in base alla quale,

lasciando cadere il contenuto storicamente determinato del suo pensiero, l'idea dell'«Hegel eterno» è conservata come una sorta di Idea regolativa a cui rivolgersi sempre di nuovo? La via d'uscita veramente dialettica è quella di concepire il divario che separa l'Hegel «eterno» dall'Hegel «empirico» non come tensione dialettica, non come lo scarto tra l'Ideale inaccessibile e la sua realizzazione imperfetta, ma come distanza vuota, puramente formale, come indice dell'*identità* di queste due figure. Vale a dire, il punto di vista fondamentale di Hegel non è che, a dispetto dei nostri limiti, del nostro essere inseriti in un contesto storico contingente, noi – o Hegel stesso, perlomeno – possiamo in qualche modo avere accesso al Sapere assoluto (accesso, risponde subito il relativismo storicista, che non possiamo mai ottenere, che possiamo solo porci come obiettivo, come un impossibile Ideale). Al contrario, Hegel chiama Sapere assoluto proprio il segno della nostra totale costrizione – siamo *condannati* al Sapere Assoluto, non possiamo *sfuggirgli*, poiché «Sapere assoluto» significa che non c'è nessun punto di riferimento esterno a partire dal quale potremmo percepire la relatività della nostra posizione «puramente soggettiva».

E se concepissimo il Sapere assoluto di Hegel come l'atto di «mettere i puntini sulle i», producendo simultaneamente, con la stessa mossa, il momento di chiusura della metafisica tradizionale e il momento di apertura del vasto dominio del pensiero post-hegeliano? È come se Hegel stesso, nell'atto di chiudere il suo sistema, dischiudesse il campo del multiforme rifiuto del suo pensiero. Il modo migliore di condensare il momento hegeliano della chiusura finale è ripetere la formula usata dal giovane György Lukács nella *Teoria del romanzo*: «La via è intrapresa, il viaggio è concluso».41 Il circolo è chiuso, abbiamo raggiunto la fine, le possibilità immanenti sono esaurite e, a questo stesso punto, tutto è aperto. Perciò, essere hegeliani oggi non vuol dire assumere il peso superfluo di un passato metafisico, ma riguadagnare la capacità di cominciare dall'inizio.

Si può leggere la formula del Sapere assoluto come un giudizio infinito la cui verità riposa nella ridicola dissonanza tra i suoi due poli: il sapere dell'Assoluto, della mente di Dio, la verità definitiva sull'universo, fu formulata da un individuo contingente, il professor Hegel, tedesco. Forse, si dovrebbe leggere realmente questo giudizio infinito come il famigerato «Io Spirito è un osso»: il «Sapere Assoluto» non è il sapere universale che l'individuo Hegel pretendeva di raggiungere, ma il nome paradossale del carattere autenticamente assurdo di questa pretesa, o, per parafrasare la battuta di Rabinovic ancora una volta: «Io possiedo il Sapere assoluto». «Ma è assurdo, nessun essere finito può possederlo!» «Be', il Sapere assoluto non è altro che la dimostrazione di questo limite».

Così, per dirla con una certa enfasi, è arrivato il momento di strappare la «falsa» pelle di Hegel-l'Idealista-Assoluto per estrarre il «nocciolo razionale» della sua dialettica: Hegel *scrive* e parla come se rivendicasse ingenuamente il «Sapere assoluto» (e l'idealistica Astuzia della Ragione, ecc.), ma questa deviazione attraverso una falsa apparenza è necessaria, perché il tema centrale di Hegel può avere senso solo considerando l'evidente assurdità del suo punto di partenza. La stessa cosa vale per la nostra (ri)affermazione del materialismo dialettico: il fatto che, sotto il profilo filosofico, il «materialismo dialettico» stalinista costituisca l'incarnazione dell'idiozia è *precisamente il cuore della questione*, dal momento che si tratta di concepire l'identità tra la nostra posizione hegel-lacanianiana e la filosofia del materialismo dialettico come un giudizio infinito hegeliano, l'identità speculativa del più alto e del più basso, come la formula della frenologia «lo Spirito è un osso». In che consiste, allora, la differenza tra la lettura «più alta» e quella «più bassa» del materialismo dialettico? Il Quarto Maestro d'acciaio⁴² ha commesso un grave errore filosofico quando ha ontologizzato la differenza tra materialismo storico e materialismo dialettico, concepandola come la differenza tra la *metaphysica universalis* e la *metaphysica specialis*, tra l'ontologia universale e la sua applicazione al dominio particolare della società. Per passare dal «più basso» al «più alto», basta *dislocare questa differenza tra l'universale e il particolare nel particolare stesso*: il «materialismo dialettico» coltiva una visione dell'umanità alternativa a quella dal materialismo storico. Anche in questo caso, la relazione tra materialismo storico e materialismo dialettico è un effetto di parallasse: sono sostanzialmente la stessa cosa, lo slittamento dall'uno all'altro dipende da un semplice cambio di prospettiva. Esso introduce temi come la pulsione di morte, il nocciolo «inumano» dell'umano, che oltrepassano l'orizzonte della *praxis* collettiva dell'umanità; lo scarto tra materialismo storico e materialismo dialettico è affermato così come intrinseco all'umanità stessa, come il divario tra l'umanità e il suo eccesso inumano.

Costipazione dell'idea?

Questa nozione del Sapere assoluto ci permette di schivare la trappola in cui cade anche Jameson, quando identifica nel *narcisismo* ciò che «può essere percepito a volte come repellente nel sistema hegeliano»,⁴³ o, in breve, come la debolezza fondamentale del pensiero di Hegel, evidente nella pretesa secondo la quale la ragione dovrebbe riconoscere sé stessa nel mondo reale:

Nonostante sondiamo il mondo intero, e perfino il suo spazio esterno, finiamo con l'avere contatto soltanto con noi stessi, col vedere solo il nostro volto riapparire nelle molteplici differenze e forme dell'alterità. Non incontriamo mai veramente il non-Io,

non ci troviamo mai faccia a faccia con l'alterità radicale (o peggio, non riconosciamo noi stessi in una dinamica storica in cui sono precisamente la differenza e l'alterità a essere represses incessantemente): questo è il dilemma della dialettica hegeliana, che le filosofie contemporanee della differenza e dell'alterità sembrano in grado di affrontare solo mediante evocazioni e imperativi mistici.⁴⁴

Consideriamo la dialettica di Hegel nel suo momento più «idealistico», cioè quando essa sembra confermare questo carattere narcisista: l'idea di superamento (*Aufhebung*) di tutta la realtà materiale immediata. L'operazione fondamentale dell'*Aufhebung* è la riduzione: la cosa superata sopravvive, ma in edizione «abbreviata», per così dire, strappata dal contesto mondano-vitale, ridotta al suo aspetto essenziale, in cui tutto il movimento e la ricchezza della sua vita si risolvono in un segno fisso. Dopo che l'astrazione della Ragione ha compiuto la sua opera mortifera sulle categorie fisse e le determinazioni concettuali, l'«universalità concreta» non ci riporta, in qualche modo, al rigoglio della Vita: una volta passati dalla realtà empirica alla sua *Aufhebung* concettuale, l'immediatezza della Vita è perduta per sempre. Non c'è nulla di più estraneo a Hegel del lamentare la perdita della ricchezza della realtà quando essa è afferrata concettualmente – ricordiamoci della sua celebrazione, per nulla ambigua, del potere assoluto dell'Intelletto nella Prefazione alla *Fenomenologia*: «L'attività dello scindere e del separare è la forza e il lavoro dell'*intelletto*, della più straordinaria e più grande potenza, o meglio, della potenza assoluta». Questa celebrazione è incondizionata, dal momento che Hegel non pensa affatto che la potenza dell'Intelletto debba essere successivamente «superata» come momento subordinato nella totalità unificante della Ragione. Il problema è piuttosto che l'Intelletto non libera questa potenza fino in fondo, che si considera come esterno alla Cosa stessa. Nella visione ordinaria delle cose, il *nostro* Intelletto («la mente») semplicemente separa nella sua immaginazione ciò che nella «realtà» è inscindibile, così che questa «potenza assoluta» risiede solo nella nostra immaginazione, la quale non riesce altrimenti a concepire la realtà della cosa analizzata. Ebbene, passiamo dall'Intelletto alla Ragione non quando questa analisi, questa attività separatrice è superata in una sintesi che ci restituisce la ricchezza della realtà, ma piuttosto quando questa potenza del «separare» si trasferisce dalla «nostra mente» alle Cose stesse, come loro intrinseca negatività.

La stessa osservazione può essere formulata anche a proposito dell'idea propriamente dialettica di astrazione: ciò che rende infinita l'«universalità concreta» di Hegel è il fatto che essa *include le «astrazioni» nella realtà concreta stessa, come suoi costituenti immanenti*. Detto altrimenti: qual è, per Hegel, il procedimento elementare della filosofia rispetto all'astrazione? Consiste nell'abbandonare la classica idea empirista dell'astrazione come ciò che oltrepassa la ricchezza

della realtà empirica concreta con la sua molteplicità irriducibile di aspetti: la vita è verde, i concetti sono grigi, dissezionano, mortificano la realtà concreta. (Questo luogo comune può vantare anche la sua pseudo-versione dialettica, secondo la quale questa «astrazione» è un aspetto del semplice Intelletto, mentre la «dialettica» recupera il ricco tessuto della realtà). Il pensiero filosofico autentico comincia quando diventiamo consapevoli del fatto che *questo processo di «astrazione» è inerente alla realtà stessa*: la tensione tra la realtà empirica e le sue determinazioni concettuali «astratte» è immanente alle «Cose stesse». Qui cade l'accento anti-nominalista del pensiero filosofico – per esempio, l'intuizione fondamentale della «critica dell'economia politica» di Marx è che l'astrazione del valore di una merce è il suo costituente «oggettivo». È la vita senza la teoria a essere grigia, una realtà stupidamente piatta – solo la teoria può renderla «verde», davvero viva, facendo emergere la complessa rete di mediazioni e di tensioni che costituiscono il suo movimento.

Ecco come dovremmo distinguere la «vera infinità» dalla «spuria (o cattiva) infinità»: la cattiva infinità è il processo asintotico della scoperta di strati di realtà sempre nuovi – la realtà è posta come l'in-Sé che non può mai essere afferrato pienamente, ma solo avvicinato gradualmente, perché tutto quello che possiamo fare è distinguere aspetti particolari e «astratti» della pienezza trascendente e inaccessibile della «Cosa reale». Il movimento della «vera infinità» è esattamente l'opposto: si include il processo di «astrazione» nella «Cosa stessa». Qui, inaspettatamente, sorge la domanda: che cosa è implicato nell'autosviluppo dialettico di un concetto? Immaginiamo, come punto di partenza, di essere immersi in una situazione empirica confusa e complessa in cui cerchiamo di portare un po' di ordine e di chiarezza. Poiché non si parte mai dal grado zero della pura esperienza pre-concettuale, cominceremmo con un doppio movimento: applicheremmo alla situazione i concetti universali astratti a nostra disposizione, e analizzeremmo la situazione, mettendo a confronto i suoi elementi tra di loro e con le nostre esperienze precedenti, generalizzando e formulando universali empirici. Presto o tardi, diverremmo consapevoli delle incoerenze degli schemi concettuali assunti per comprendere la situazione: qualcosa che avrebbe dovuto essere una specie subordinata sembra contenere e dominare l'intero campo; le differenti classificazioni e categorizzazioni confliggono, senza che si possa decidere quale sia la più «vera» e così via. A quel punto potremmo liquidare queste incoerenze come segni dell'inadeguatezza del nostro intelletto: la realtà è molto più ricca e complessa delle nostre categorie astratte, non saremo mai in grado di dispiegare una rete concettuale capace di catturare la sua diversità. Tuttavia, se fossimo dotati di un senso teorico raffinato, presto o tardi

noteremmo qualcosa di strano e d'inatteso: non è possibile distinguere chiaramente le incoerenze insite nel concetto di un oggetto dalle incoerenze immanenti all'oggetto stesso. La «Cosa stessa» è incoerente, piena di tensioni, oscilla tra le sue differenti determinazioni, e il dispiegarsi di queste tensioni, di questa lotta, è ciò che la rende «viva». Consideriamo uno Stato politico determinato: quando non funziona, è come se i suoi aspetti particolari (specifici) fossero in tensione con l'Idea universale di Stato; oppure, consideriamo il *cogito* cartesiano: la differenza tra me come persona particolare, inserita in un mondo vitale particolare, e me come Soggetto astratto è immanente alla mia stessa identità particolare, posto che agire come un Soggetto astratto è ciò che caratterizza gli individui nella moderna società occidentale. Qui, di nuovo, l'apparente conflitto tra due «astrazioni» nella mia mente si rivela essere il prodotto di una tensione nella Cosa stessa.

Un caso simile di «contraddizione» hegeliana è ravvisabile nel concetto di «liberalismo», così come esso agisce nel discorso contemporaneo. I suoi molti significati ruotano attorno a due poli opposti: il liberismo economico (individualismo del libero mercato, opposizione a una forte regolazione da parte dello Stato, ecc.) e il liberalismo politico libertario (in cui l'accento è posto sull'eguaglianza, la solidarietà sociale, la permissività, ecc.) – negli Stati Uniti, i Repubblicani sono più liberali nel primo senso, e i democratici lo sono più nel secondo senso. Naturalmente, il punto è che, mentre non si può decidere con un'analisi accurata quale sia il «vero» liberalismo, non si può neanche risolvere la questione proponendo una sorta di sintesi dialettica «più alta», o «evitare la confusione» tentando di tracciare una chiara distinzione tra i due sensi del termine. La tensione tra i due significati è inerente proprio al contenuto che «liberalismo» cerca di designare, è costitutiva del concetto stesso. Di qui la sua ambiguità che, lungi dal segnalare un limite della nostra conoscenza, esprime la «verità» più intima del concetto di liberalismo. In tal modo, le «astrazioni» non perdono il loro carattere astratto per annegare nella pienezza della realtà concreta; esse, al contrario, *rimangono* «astrazioni» e si rapportano l'una all'altra *come* «astrazioni».

Negli anni Sessanta, un teorico «progressista» dell'educazione creò un certo scompiglio quando rese pubblici i risultati di un semplice esperimento: chiese a un gruppo di bambini di cinque anni di disegnare un'immagine di sé mentre giocavano in casa; due anni dopo chiese agli stessi bambini, che ormai avevano trascorso un anno e mezzo nella scuola primaria, di ripetere l'operazione. La differenza era impressionante: gli autoritratti dei bambini di cinque anni erano esuberanti, vivaci, pieni di colore, di fantasia surrealista, ma due anni

più tardi i ritratti erano molto più rigidi e controllati, e per di più, buona parte dei bambini aveva scelto spontaneamente di usare solo la matita grigia, sebbene fossero disponibili altri colori. Com'era prevedibile, l'esperimento fu invocato come la prova del carattere «oppressivo» dell'apparato scolastico, del modo in cui l'addestramento e la disciplina scolastica distruggono la creatività spontanea dei bambini e così via. Da un punto di vista hegeliano si deve, al contrario, celebrare questo spostamento dalla vivacità colorata all'ordine grigio come un indice di progresso spirituale: nulla si perde nella riduzione dal colore vivace alla disciplina grigia, tutto è guadagnato – il potere dello spirito consiste precisamente nel progredire dall'immediatezza «verde» della vita alla sua «grigia» struttura concettuale, riproducendo in questo medium ridotto le determinazioni essenziali a cui la nostra esperienza immediata ci rende ciechi.

La stessa mortificazione si verifica nella memoria storica e nella considerazione dei monumenti del passato, in cui ciò che sopravvive sono oggetti privati della loro anima vivente – ecco il commento di Hegel sull'Antica Grecia: «Le statue sono adesso cadaveri dai quali è fuggita l'anima vivificante, mentre gli inni sono parole da cui è volata via la fede».⁴⁵ Quanto al passaggio dal Dio sostanziale allo Spirito Santo, la ri-animazione propriamente dialettica deve essere rinvenuta proprio nel medium delle «grigie» determinazioni concettuali: «L'intelletto dà bensì [alle varietà del sensibile] mediante la forma dell'universalità astratta, per così dire, una tal *durezza* dell'essere [...] ma con questa semplificazione in pari tempo le *anima* ed *avviva* e le rende acute».⁴⁶ Questa «semplificazione» è precisamente ciò che Lacan, riferendosi a Freud, illustra come la riduzione di una cosa al *trait unaire* (*der einzige Zug*, il tratto unario); abbiamo a che fare con una specie di compendio per mezzo del quale una moltitudine di proprietà è ridotta a un'unica caratteristica dominante, così che otteniamo «una figura concreta la cui intera esistenza è dominata da un'unica determinatezza, e in cui le altre determinatezze sono presenti soltanto con tratti sfumati»;⁴⁷ «il contenuto è già la realtà estinta nella possibilità (*zur Möglichkeit getilgte Wirklichkeit*), l'immediatezza coatta, è la figurazione già ridotta alla sua abbreviazione, alla semplice determinazione di pensiero».⁴⁸

Il procedimento dialettico viene di solito visto come il tentativo di collocare il fenomeno-da-analizzare nella totalità alla quale appartiene, di inserirlo nel suo ricco contesto storico, rompendo così l'incantesimo dell'astrazione feticizzante. Ma questo modo di vedere costituisce in realtà la trappola più pericolosa: per Hegel, il vero problema è quello opposto, il fatto che, quando si osserva una cosa, si vede *troppo* in essa, si cade nell'incantesimo della ricchezza dei

dettagli empirici che impediscono la percezione chiara della determinazione concettuale, dell'autentico nocciolo della cosa. Non si tratta di afferrare la ricchezza delle determinazioni, ma precisamente di *astrarre* da esse, imparare a restringere lo sguardo per cogliere solo la determinazione concettuale.

A questo riguardo, la formulazione di Hegel è molto netta: la riduzione al «tratto unario» significativo riduce o contrae la realtà in possibilità, nel preciso senso platonico in cui il concetto (l'Idea) di una cosa ha sempre una dimensione deontologica, che designa *ciò che la cosa dovrebbe essere per essere pienamente ciò che è*. La «potenzialità» quindi non è semplicemente un nome per l'essenza di una cosa come possibilità realizzata nella moltitudine di enti empirici di un certo genere (l'Idea di sedia è la potenzialità attualizzata nelle sedie empiriche). Le molte proprietà attuali di una cosa non sono semplicemente ridotte all'intimo nucleo della sua «realtà autentica»; l'aspetto più importante della questione è che il nome accentua (delinea) il potenziale interno della cosa. Quando chiamo qualcuno «il mio insegnante», definisco ciò che mi aspetto da lui; quando mi riferisco a una cosa come a una «sedia», delinea il modo in cui intendo usarla. Quando osservo il mondo intorno a me attraverso le lenti di una lingua, io percepisco la sua realtà attraverso le lenti delle potenzialità nascoste o latenti in essa. In tal modo la potenzialità appare «come tale», diventa reale *in quanto potenzialità*, soltanto attraverso la lingua: il suo nominare una cosa porta alla luce («pone») i suoi potenziali.

Una volta intesa l'*Aufhebung* in questo modo, possiamo immediatamente riconoscere la fallacia di uno dei principali argomenti pseudo-freudiani con i quali si pretende di liquidare la filosofia hegeliana: l'idea del Sistema di Hegel come l'espressione più alta e pretenziosa dell'economia orale. Non è l'Idea hegeliana, in effetti, un divoratore che «inghiotte» ogni oggetto in cui si imbatte? Nessuna meraviglia che Hegel si percepisse come cristiano: per lui la transustanziazione nella carne di Cristo indica che il soggetto cristiano può integrare e digerire Dio stesso senza residui. Non è il processo concettuale hegeliano una versione sublimata della digestione? Hegel scrive:

Poiché il singolo uomo fa qualche cosa, la realizza, giunge a un fine, bisogna che la cosa in sé sia secondo il suo concetto. Se io mangio una mela io consumo la sua determinazione organica e la assimilo in me. Perché io possa farlo occorre che la mela in sé, già prima che io la prenda, abbia questa determinazione nella sua natura, sia distruttibile e in pari tempo presenti un'omogeneità con gli organi della digestione, affinché possa farla omogenea a me.⁴⁹

Non si sta forse qui descrivendo una versione degradata del processo cognitivo stesso, in cui, come a Hegel piace chiarire, noi possiamo afferrare l'oggetto soltanto se l'oggetto stesso già «vuole

essere presso di noi o accanto a noi»? Si dovrebbe seguire questa metafora fino in fondo: la lettura critica ordinaria raffigura la Sostanza-Soggetto assoluta hegeliana come completamente *costipata* – essa trattiene in sé il contenuto ingerito. Oppure, come dice Adorno in una delle sue note taglienti (che, come avviene spesso nel suo caso, mancano il bersaglio), il sistema di Hegel «è ventre divenuto spirito»,⁵⁰ che pretende di ingerire la totalità dell'Alterità indigesta. Ma che dire dell'inevitabile contro-movimento, la defecazione hegeliana? Non è il soggetto del «Sapere assoluto» anche un soggetto completamente *svuotato*, un soggetto ridotto al ruolo di puro osservatore (o, piuttosto, di archivista) dell'automovimento del contenuto?

Il più ricco è quindi il più concreto e il più *soggettivo*, e quello che si ritira nella più semplice profondità è il più potente e invadente. Il culmine più alto e appuntito è la *pura personalità* che sola per mezzo della dialettica assoluta, che è la sua natura, abbraccia in pari tempo e contiene in sé ogni cosa...⁵¹

In questo senso preciso, il soggetto è la sostanza depurata o abolita, una sostanza ridotta alla formalità della negatività autoreferenziale, svuotata di tutta la ricchezza della «personalità» – per dirla in lacanese, il movimento dalla sostanza al soggetto è il passaggio da S a \$, il soggetto è la sostanza barrata. (Adorno e Horkheimer, nella *Dialettica dell'illuminismo*, affermano che il Sé dedito alla pura sopravvivenza deve scarificare ogni contenuto che renderebbe degna la sopravvivenza; che è esattamente ciò che sostiene Hegel). Schelling si riferiva a questo stesso movimento con il termine *contrazione* (di nuovo, con una connotazione escrementizia): il soggetto è la sostanza contratta.

Questa definitiva posizione soggettivista del sistema hegeliano ci costringe a rovesciare la metafora digestiva? Il caso supremo (e, per molti, il più problematico) di questo contro-movimento si trova proprio alla fine della *Logica*, quando, dopo aver completato l'autodispiegamento concettuale, chiudendo il circolo dell'Idea assoluta, l'Idea, nella sua risoluzione o decisione, «si *affranca* da se stessa»⁵² nella Natura – lascia andare la Natura, la scarta, la spinge fuori di sé e così la libera. Per questo motivo, per Hegel, la filosofia della natura non implica una riappropriazione violenta dell'esteriorità; piuttosto, essa comporta l'atteggiamento passivo dell'osservatore: «la filosofia dunque in un certo senso non deve far altro che stare a guardare come la natura stessa supera la propria esteriorità». ⁵³

Una mossa analoga è compiuta da Dio stesso, che, nelle sembianze di Cristo, come essere mortale e finito, «si affranca da sé stesso» nell'esistenza temporale. Ed è ripetuta dai primi passi dell'arte moderna, dalla nascita della «natura morta» (non solo i paesaggi, i fiori, ma anche i cibo e gli animali morti), che Hegel spiega nel modo seguente: precisamente perché, nello sviluppo dell'arte, la soggettività

non ha più bisogno dell'elemento visivo come medium principale di espressione – essendosi l'accento spostato sulla poesia come mezzo più diretto per esprimere la vita intima del soggetto – il naturale è «affrancato» dal compito di esprimere la soggettività e può ora essere avvicinato, e rappresentato visualmente, nei suoi termini propri. Inoltre, come hanno osservato alcuni acuti lettori di Hegel, proprio il superamento dell'arte nelle scienze filosofiche (nel pensiero concettuale) – il fatto che essa non sia più costretta a servire da principale medium di espressione dello spirito – concede all'arte una certa libertà e le consente di essere autonoma. Non è questa l'esatta definizione della nascita della vera e propria arte moderna, come pratica non più subordinata al compito di rappresentare la realtà spirituale?

La relazione tra togliimento e superamento non va intesa nei termini di una semplice successione o di un'opposizione esterna: non «prima mangi, poi cachi». La defecazione è la *conclusione* immanente all'intero processo: senza di essa, avremmo a che fare con la «cattiva infinità» di un processo di superamento senza fine. Il processo di superamento stesso può raggiungere il suo fine solo in questo contro-movimento:

al contrario di quello che si potrebbe immaginare all'inizio, i due processi di superamento e togliimento sono completamente interdipendenti. Se si considera l'ultimo movimento dello spirito assoluto (*Filosofia*), si nota subito la sinonimia tra i verbi *aufheben* e *befreien* («liberare»), e anche *ablegen* («mettere da parte», «rimuovere», «togliere»). Il togliere speculativo, in nessun modo estraneo al processo di *Aufhebung*, in realtà è il suo compimento. Il togliere è il *superamento del superamento*, il risultato del lavoro di *Aufhebung* su sé stessa e, come tale, la sua trasformazione. Il movimento di soppressione e conservazione produce questa trasformazione in un certo momento della storia, il momento del Sapere assoluto. Il togliere speculativo è il *superamento assoluto*, se per «assoluto» intendiamo il sollievo o il superamento che libera da un certo tipo di affezione.⁵⁴

La vera conoscenza non implica perciò soltanto l'«appropriazione» concettuale del suo oggetto: il processo di appropriazione prosegue fintanto che la conoscenza resta incompiuta. Il segno del suo completamento è il fatto che essa libera il suo oggetto, lo lascia perdere, lo lascia cadere. Ecco perché il movimento di superamento deve culminare nel gesto autoreferenziale di superare sé stesso.

Che dire allora della seguente, ovvia contro-argomentazione: la parte che è stata tolta o semplicemente liberata non costituisce forse l'aspetto arbitrario, temporale dell'oggetto, quello che la mediazione concettuale o la riduzione può permettersi di scartare come privo di valore? Questo argomento rappresenta esattamente l'errore da evitare, per due ragioni. Primo (se è consentito estendere la metafora escrementizia), la parte rilasciata è, precisamente in quanto scartata, il *letame* dello sviluppo spirituale ulteriore, la base da cui sorgeranno nuovi sviluppi. La liberazione della Natura in ciò che le è proprio pone il fondamento dell'autentico Spirito, che può svilupparsi soltanto dalla

Natura, come suo autosuperamento intrinseco. Secondo (e più fondamentale punto), ciò che è liberato nel suo essere proprio dalla conoscenza speculativa è in definitiva l'oggetto della conoscenza stessa: quando è veramente afferrato (*begriffen*), l'oggetto non deve più contare sull'intervento attivo del soggetto, ma si sviluppa secondo il suo automatismo concettuale, e il soggetto è ridotto a osservatore passivo che, senza dare alcun contributo (*Zutun*), consente alla cosa di dispiegare il suo potenziale e registra semplicemente il relativo processo. Perciò la conoscenza hegeliana è simultaneamente attiva e passiva, ma in un senso che contravviene radicalmente all'idea kantiana di conoscenza come unità di attività e passività. In Kant, il soggetto sintetizza attivamente (unifica) il contenuto (la molteplicità sensibile) dal quale è affetto. Per Hegel, al contrario, al livello del Sapere assoluto, il soggetto conoscente è completamente passivo: non interviene più sull'oggetto, ma registra semplicemente il movimento immanente dell'auto-differenziazione/determinazione dell'oggetto (oppure, per usare un linguaggio più attuale, l'organizzazione autopoietica dell'oggetto). Quindi il soggetto non è, nel senso più radicale, l'agente del processo: l'agente è il Sistema (del sapere) stesso che «automaticamente» si dispiega, senza bisogno di un impulso esterno. Questa totale passività, tuttavia, comporta allo stesso tempo la più grande attività: il soggetto deve sforzarsi strenuamente di «cancellare sé stesso» nel suo contenuto particolare, come agente che interviene nell'oggetto, ed esporsi come medium neutro, come il sito dell'auto-dispiegamento del Sistema. In tal modo, Hegel supera il dualismo usuale tra Sistema e Libertà, tra l'idea spinoziana di un *deus sive natura* sostanziale di cui io, catturato nel suo determinismo, sono parte, e l'idea fichtiana del soggetto come agente che si oppone alla materia inerte cercando di dominarla e di appropriarsene. *Il momento supremo della libertà del soggetto si ha quando esso libera il suo oggetto*, lasciando che si dispieghi liberamente: «L'assoluta libertà dell'Idea è però, che essa [...] si *risolve a lasciar uscire liberamente* da sé il momento della sua particolarità». ⁵⁵ L'«assoluta libertà» è qui *assoluta* in senso letterale, nel senso etimologico del termine *absolvere*: liberare, lasciar andare. Schelling fu il primo a criticare questa mossa come illegittima: dopo aver completato il circolo dell'autosviluppo logico del Concetto, e consapevole che lo stesso aveva avuto luogo nel medium astratto del pensiero, Hegel avrebbe dovuto in qualche modo passare alla vita reale; tuttavia, non c'era nessuna categoria nella sua logica capace di compiere il passaggio, e così dovette ricorrere a termini, come «decisione» (l'Idea «decide» di liberare da sé la Natura), tratti dall'ambito della volontà e della vita pratica. Ma la critica non coglie il fatto che l'atto di liberare l'altro è del tutto *immanente* al processo dialettico, come suo momento conclusivo, come segno del

completamento del circolo dialettico. Non è questa la versione hegeliana della *Gelassenheit*?

Allora, è opportuno leggere il «terzo sillogismo della Filosofia» di Hegel, Spirito-Logica-Natura, nel modo seguente: il punto di partenza del movimento speculativo è la sostanza spirituale, in cui i soggetti sono immersi; poi, attraverso uno strenuo sforzo del pensiero, la ricchezza di questa sostanza si riduce alla struttura logica o concettuale sottostante; una volta assolto questo compito, l'Idea logica, pienamente sviluppata, può liberare da sé la Natura. Ecco il passaggio chiave:

In quanto cioè l'idea si pone come assoluta *unità* del concetto puro e della sua realtà, e si raccoglie così nell'immediatezza dell'essere, essa è come la *totalità* in questa forma – *Natura*. Questa determinazione non è però un *esser divenuto* e un *passaggio*, a quel modo che, come si è visto, il concetto soggettivo nella totalità sua *diventa oggettività* e così anche lo *scopo soggettivo diventa vita*. La pura idea, in cui la determinatezza o realtà del concetto è essa stessa elevata a concetto, è anzi assoluta *liberazione*, per la quale non v'è più alcuna determinazione immediata che non sia in pari tempo una determinazione posta e il concetto; in questa libertà non ha quindi luogo alcun passaggio; il semplice essere, cui l'idea si determina, le resta perfettamente trasparente, ed è il concetto che nella sua determinazione riman presso se stesso. Il passare è dunque anzi da intender qui in questo modo, che l'idea si *affranca* da se stessa, assolutamente sicura di sé e riposando in sé. A cagione di questa libertà la *forma della sua determinatezza* è anch'essa assolutamente libera – *l'esteriorità dello spazio e del tempo* che è assolutamente per se stessa senza soggettività.⁵⁶

Qui Hegel insiste ripetutamente sul fatto che questa «assoluta liberazione» è del tutto diversa dalla «transizione» dialettica ordinaria. In che senso? Sorge il sospetto che l'«assoluta liberazione» riposi sull'assoluta mediazione di ogni alterità: io libero l'Altro dopo averlo interiorizzato completamente... Ma è proprio così?

A questo proposito è opportuno rileggere la critica di Lacan a Hegel: e se, lungi dal negare quello che Lacan chiama «disgiunzione soggettiva», Hegel, al contrario, affermasse una divisione inaudita che *corre lungo il dominio del soggetto (particolare) come anche lungo l'ordine sostanziale (universale) della «collettività», congiungendoli entrambi*? Vale a dire: e se la «riconciliazione» tra il Particolare e l'Universale si realizzasse attraverso la loro divisione? La fondamentale obiezione «postmoderna» a Hegel – la sua dialettica ammette gli antagonismi soltanto per risolverli magicamente in una sintesi più alta – è stranamente in contrasto con la vecchia, buona obiezione marxista (già formulata da Schelling), secondo la quale Hegel risolve gli antagonismi solo nel «pensiero», attraverso la mediazione concettuale, mentre nella realtà essi rimangono irrisolti. Si è tentati di accettare per buona questa seconda obiezione e di usarla contro la prima. Ma che accadrebbe se, per Hegel, il punto essenziale *non* consistesse, precisamente, nel «risolvere» gli antagonismi nella «realtà», ma nell'operare invece uno spostamento di parallasse per mezzo del quale gli antagonismi sono riconosciuti «come tali» e quindi percepiti nella

loro funzione «positiva»?

Il passaggio da Kant a Hegel è pertanto molto meno lineare di quanto potrebbe sembrare – consideriamolo di nuovo sotto il profilo dell'opposizione dei due filosofi in merito alla prova ontologica dell'esistenza di Dio. Kant respinge la prova e assume come punto di partenza la tesi che l'essere non è un predicato: anche se si conoscono tutti i predicati di un ente, non ne segue il suo essere (la sua esistenza), dal momento che non si può concludere l'essere dal concetto. (L'argomentazione è enunciata chiaramente contro Leibniz, per il quale due oggetti sono indiscernibili se hanno gli stessi predicati). Le implicazioni della prova ontologica sono chiare: nello stesso modo in cui posso avere un'idea perfetta di cento talleri e continuare a non averli nella mia tasca, posso avere un'idea perfetta di Dio e non per questo concludere che Dio esiste. La prima osservazione di Hegel rispetto a questa linea di ragionamento è che «essere» è la determinazione concettuale più povera, più imperfetta (tutto «è» in qualche modo, anche le mie fantasie più sfrenate); è solo attraverso ulteriori determinazioni concettuali che otteniamo l'esistenza, la realtà, l'attualità, che sono molto più del puro essere. La seconda obiezione è che il divario tra concetto ed esistenza è precisamente il marchio della finitezza; vale per oggetti finiti come i cento talleri, ma non per Dio: Dio non è qualcosa che io possa avere (o non avere) in tasca.

A prima vista, potrebbe sembrare che l'opposizione sia in definitiva quella tra materialismo e idealismo: Kant insiste su un minimo di materialismo (l'indipendenza della realtà dalle determinazioni concettuali), mentre Hegel dissolve completamente la realtà nelle sue determinazioni concettuali. Tuttavia, il vero punto cruciale di Hegel sta altrove e comporta una posizione «materialista» molto più radicale: la determinazione concettuale completa di un ente, al quale si dovrebbe aggiungere solo l'«essere» affinché esso giunga all'esistenza, è in sé un concetto astratto, una possibilità astratta e vuota. La mancanza (di un certo modo) di essere è sempre anche una mancanza inerente a qualche determinazione concettuale – affinché una cosa esista come parte della realtà materiale, deve essere soddisfatto un intero complesso di condizioni concettuali o di determinazioni (e altre determinazioni devono mancare). Rispetto al problema dei cento talleri (o di qualunque altro oggetto empirico), questo significa che la loro determinazione concettuale è astratta, per cui essi sono caratterizzati da un essere empirico opaco, e non dalla piena attualità. Quando Kant traccia un parallelo tra Dio e i cento talleri, ci si dovrebbe porre una domanda semplice e ingenua: Kant possiede *realmente* un concetto (pienamente sviluppato) di Dio?

Questo ci mostra la vera finezza dell'argomentazione di Hegel, che

procede in tutte e due le direzioni: contro Kant ma anche contro la classica versione della prova ontologica di Anselmo. Hegel rimprovera a quest'ultima non di essere troppo concettuale, ma di non esserlo abbastanza: Anselmo non sviluppa il concetto di Dio, si riferisce a Dio semplicemente come alla somma di tutte le perfezioni che, in quanto tale, è al di là della comprensione della nostra mente finita. In altre parole, Anselmo presuppone semplicemente «Dio» come una realtà impenetrabile oltre la nostra comprensione (al di fuori del dominio concettuale), perché il suo Dio non è esattamente un concetto (ciò che è posto dal nostro lavoro concettuale), ma una realtà pre- o non-concettuale semplicemente presupposta. Lungo la stessa linea, sebbene in senso contrario, si dovrebbe notare l'ironia derivante dal fatto che Kant faccia l'esempio dei talleri, cioè del *denaro*, la cui esistenza *in quanto denaro* non è «oggettiva», ma dipende da determinazioni «concettuali». È vero, come dice Kant, che pensare i cento talleri non equivale ad averli in tasca; ma si immagini un processo di rapida inflazione che svaluti completamente i cento talleri che portiamo in tasca; in questo caso, nella realtà ci sarebbero ancora gli stessi oggetti, i cento talleri, che tuttavia non sarebbero più denaro, ma monete senza valore e senza significato. In altri termini, il denaro è precisamente un oggetto il cui status dipende dal modo in cui noi lo «pensiamo»: se non si tratta questo pezzo di metallo come denaro, se non si «crede» più in esso come denaro, allora esso non è più denaro.⁵⁷ Così, quando Kant afferma che chi vuole provare l'esistenza di Dio basandosi sul suo concetto è come chi pensa di poter diventare ricco aggiungendo zeri a una banconota, egli non considera che, nel capitalismo, si *può* realmente diventare ricchi in questo modo: con una frode riuscita, per esempio, un individuo falsifica le proprie disponibilità finanziarie per ottenere credito, poi investe il denaro ottenuto e diventa ricco.

Rispetto alla realtà materiale, la prova ontologica dell'esistenza di Dio dovrebbe essere invertita: l'esistenza della realtà materiale testimonia che il Concetto non è pienamente realizzato. Le cose «esistono materialmente» non quando possiedono certi requisiti concettuali, ma, al contrario, quando *non* arrivano a possedere questi requisiti – la realtà materiale è, in tal senso, un segno di imperfezione. Come si è visto nel Capitolo primo, per Hegel la verità di una proposizione è intrinsecamente concettuale, determinata dal suo contenuto concettuale immanente; essa non dipende dall'adeguamento del concetto alla realtà – in termini lacaniani, c'è un non-Tutto (*pas-tout*) della verità. Continuando con le metafore di cattivo gusto, Hegel non è un coprofago sublimato, come la concezione ordinaria del processo dialettico ci porterebbe a credere. La matrice del processo dialettico non è la defecazione-esteriorizzazione seguita

dall'inghiottimento (ri-appropriazione) del contenuto esteriorizzato; al contrario, è l'appropriazione seguita dal movimento escrementizio del lasciar cadere, del liberare, del lasciar andare. Ciò significa che non si dovrebbero equiparare esteriorizzazione e alienazione: l'esteriorizzazione che conclude un ciclo del processo dialettico non coincide con l'alienazione, essa è il punto più alto di dis-alienazione; ci si riconcilia davvero con qualche contenuto oggettivo non quando si deve ancora tentare di padroneggiarlo e controllarlo, ma quando si può effettuare il gesto supremo e sovrano di rilasciare questo contenuto, di metterlo in libertà. Perciò, come hanno osservato alcuni interpreti perspicaci, lungi dal voler sottomettere la natura all'uomo, Hegel inaspettatamente dischiude lo spazio della coscienza ecologica. Per Hegel, l'impulso a sfruttare tecnologicamente la natura è un sintomo della finitezza umana; in questo atteggiamento, la natura è percepita come un oggetto esterno, come una forza ostile che va dominata. Adottando il punto di vista del Sapere assoluto, tuttavia, il filosofo non esperisce la natura come l'altro minaccioso da controllare e dominare, ma come qualcosa che dovrebbe essere lasciato libero di svilupparsi secondo la propria finalità interna.

Louis Althusser, dunque, sbagliava a opporre la Sostanza-oggetto hegeliana, come processo «teleologico» con-un-soggetto, al «processo materialista-dialettico senza-soggetto». La dialettica hegeliana costituisce infatti la versione più radicale di «processo senza soggetto», dal momento che non c'è nessun agente che lo controlla e lo dirige – che sia Dio o l'umanità o una classe in quanto soggetto collettivo. Nei suoi ultimi scritti, Althusser giunse a riconoscere il suo errore, ma gli rimase oscuro il fatto che affermare che il processo dialettico hegeliano sia «senza soggetto» implica esattamente che si accolga la tesi fondamentale di Hegel, secondo la quale l'Assoluto deve essere concepito «non tanto come *sostanza*, bensì propriamente come *soggetto*»: l'emergere di un soggetto puro *qua* vuoto è strettamente correlato al concetto di «Sistema» come processo di auto-dispiegamento dell'oggetto stesso, di ciò che non ha bisogno di essere mosso o diretto da un agente soggettivo.

Per questo è un errore considerare l'autocoscienza di Hegel come una specie di meta-Soggetto, una Mente, molto più grande di una mente umana individuale, consapevole di sé: una volta assunta questa premessa, Hegel non può che apparire come un ridicolo oscurantista e spiritualista, che difende l'idea dell'esistenza di una qualche sorta di mega-Spirito che governa la storia. Contro questo cliché, si dovrebbe porre l'accento su quanto Hegel fosse conscio del fatto che «è nella coscienza finita che il processo di conoscenza dell'essenza dello spirito ha luogo e così sorge l'auto-coscienza divina. Dal fermento spumeggiante della finitezza nasce lo spirito fragrante». ⁵⁸ Tuttavia,

sebbene la nostra coscienza – l'(auto-)coscienza degli esseri umani finiti – sia l'unico vero luogo dello spirito, ciò non comporta nessun tipo di riduzione nominalista. C'è un'altra dimensione all'opera nell'«autocoscienza», quella designata da Lacan come il «grande Altro» e da Karl Popper come il Terzo Mondo. Vale a dire, per Hegel, l'«autocoscienza», nella sua definizione astratta, rappresenta una piega autoriflessiva e del tutto non-psicologica di registrazione (rimarcatura) della propria posizione, un riflessivo «tener conto» di quello che si sta facendo.

Qui emerge il nesso tra Hegel e la psicoanalisi: in questo senso precisamente non-psicologico, l'«autocoscienza» è, per la psicoanalisi, un oggetto – un tic, un sintomo che tradisce l'inautenticità della mia posizione e di cui io non sono consapevole. Per esempio, faccio qualcosa di sbagliato e consciamente dico a me stesso che avevo il diritto di farlo; ma un atto compulsivo, che mi sfugge, che mi sembra misterioso e privo di significato, «registra» la mia colpa, testimonia del fatto che, da qualche parte, la mia colpa è annotata. Lungo la stessa linea, Ingmar Bergman una volta osservò che, verso la fine delle rispettive carriere, Fellini e Tarkovskij (che ammirava) sfortunatamente cominciarono a fare «film alla Fellini» e «film alla Tarkovskij», e che la stessa debolezza si registrava nella sua *Sonata d'autunno* – un «film alla Bergman fatto da Bergman». Nella *Sonata d'autunno* Bergman perse la spontaneità creativa: cominciò a «imitare sé stesso», a seguire riflessivamente la sua formula – in breve, la *Sonata d'autunno* è un film «autocosciente», anche se Bergman stesso ne era del tutto inconsapevole. Questa è la funzione del «grande Altro» lacaniano nella sua forma più pura: l'azione (o piuttosto il sito) di registrazione impersonale, non-psicologica, del «prendere nota» di ciò che accade.

In questi termini, lo Stato hegeliano è l'«autocoscienza» di un popolo: «Lo stato è la sostanza etica *consapevole di sé*». ⁵⁹ Lo Stato non è semplicemente un meccanismo cieco finalizzato a regolare la vita sociale; esso comporta sempre una serie di pratiche, di rituali e di istituzioni che servono a «dichiarare» la sua natura, mediante i quali lo Stato appare ai soggetti per quello che è – parate e celebrazioni pubbliche, giuramenti solenni, rituali giuridici e pedagogici che affermano (e con questo rendono effettiva) l'appartenenza del soggetto allo Stato:

l'autocoscienza dello Stato non ha nulla di mentale, se con «mentale» intendiamo il tipo di eventi e qualità pertinenti alla *nostra* mente. Ciò a cui equivale l'autocoscienza, nel caso dello Stato, è l'esistenza di pratiche riflessive come quelle educative, ma non solo. Le parate che manifestano la forza militare dello Stato sarebbero pratiche di questo tipo, e allo stesso modo lo sarebbero le dichiarazioni di principio da parte dell'assemblea legislativa, o le sentenze della Corte suprema – e lo sarebbero *anche se* tutti i singoli partecipanti (umani) a una parata, o tutti i membri dell'assemblea legislativa o della Corte suprema, fossero personalmente motivati,

nell'avere quel determinato ruolo, dall'avidità, dall'inerzia o dalla paura e anche se tutti quei partecipanti o membri fossero del tutto disinteressati e annoiati dall'intero evento, e mancassero di qualsiasi comprensione del suo significato.⁶⁰

È del tutto chiaro, per Hegel, che questa apparenza non ha niente a che vedere con la consapevolezza cosciente: non importa in che cosa sia impegnata la mente di un individuo mentre partecipa a una cerimonia, dal momento che la verità riposa nella cerimonia stessa. Hegel fece la stessa osservazione a proposito del vincolo matrimoniale, che registra il legame d'amore più intimo: «la dichiarazione solenne del consenso al vincolo etico del matrimonio e il corrispondente riconoscimento e l'approvazione dello stesso, da parte della famiglia e della comunità [...] costituisce la *conclusione* formale e la *realtà* del matrimonio», e appartiene alla «temerità e l'intelletto che la sostiene» vedere «la solennità per cui l'essenza di questo legame è espressa e *constatata* [...] considerata *formalità esterna*».⁶¹

E, naturalmente, la questione non si esaurisce qui: Hegel ha anche sottolineato la necessità di un elemento soggettivo di autocoscienza individuale attraverso il quale un singolo Stato realizza pienamente sé stesso – ci deve essere un reale e individuale «Io voglio!» che incarni immediatamente la volontà dello Stato; in ciò consiste la deduzione hegeliana della monarchia. Ma a questo punto ci attende una sorpresa: il Monarca non è il punto privilegiato in cui lo Stato diventa pienamente cosciente di sé, della sua natura e del suo contenuto spirituale; il Monarca è piuttosto un utile idiota che fornisce l'aspetto puramente formale del «Questo è il mio volere! Così sia!» a un contenuto imposto dall'esterno: «In una perfetta organizzazione dello Stato [...] a torto si esigono in un monarca qualità oggettive; egli deve dire soltanto 'sì' e mettere il punto sull'i. Poiché il culmine deve esser tale, che la particolarità del carattere non sia importante».⁶² L'«autocoscienza» dello Stato è così scissa in modo irriducibile tra il suo aspetto «oggettivo» (l'autoregistrazione nei rituali e nelle dichiarazioni dello Stato) e il suo aspetto «soggettivo» (la persona del Monarca che gli conferisce la forma della volontà individuale) – i due aspetti non coincidono mai. L'opposizione tra il Monarca hegeliano e il Leader «totalitario», che è effettivamente un soggetto supposto sapere, non potrebbe essere più radicale.

L'animale che sono

I critici della voracità di Hegel hanno bisogno, forse, di una dose di buon lassativo. Hegel è tutt'altro che un soggettivista vorace perfino in relazione alla topica idealista per eccellenza, cioè la svalutazione dell'animalità dell'uomo. Possiamo affrontare questo tema attraverso *L'animale che dunque sono* di Derrida.⁶³ Sebbene il titolo volesse rappresentare una frecciata ironica diretta a Cartesio, esso dovrebbe

essere preso in un senso più ingenuamente letterale: il *cogito* cartesiano non è una sostanza separata e distinta dal corpo (equivoco in cui cadde lo stesso Cartesio, nel passaggio illegittimo dal *cogito* alla *res cogitans*); sul piano del contenuto sostanziale, io non sono nient'altro che l'animale che sono. Ciò che mi rende umano è proprio la forma, la dichiarazione formale, di me *come* animale.

Il punto di partenza di Derrida è che ogni differenziazione chiara e generalmente valida tra gli esseri umani e «l'animale» elaborata nella storia della filosofia (da Aristotele a Heidegger, Lacan e Lévinas) dovrebbe essere decostruita. Dovremmo revocare tutto ciò che ci autorizza a dire: che solo gli umani parlano, mentre gli animali emettono semplicemente segnali; che solo gli umani rispondono, mentre gli animali semplicemente reagiscono; che soltanto gli umani fanno esperienza delle cose «in quanto tali», mentre gli animali sono catturati nel loro mondo vitale; che solo gli umani possono fingere di fingere, mentre gli animali possono soltanto fingere; che solo gli umani sono mortali, hanno esperienza della morte, mentre gli animali semplicemente muoiono; oppure, che solo gli animali godono di una relazione sessuale armoniosa in base all'istinto di accoppiamento, mentre per gli umani *il n'y a pas de rapport sexuel*; e così via. Derrida offre qui un saggio di quello che potremmo definire il «buon senso della decostruzione», consistente nel porre domande ingenuie ma in grado di far vacillare certezze filosofiche secolari. Per esempio, che cosa autorizza Lacan ad affermare, con tanta sicurezza e senza fornire dati o argomenti, che gli animali non possono fingere di fingere? Che cosa autorizza Heidegger a sostenere come fatto di per sé evidente che gli animali non si rapportano alla propria morte? Come Derrida sottolinea continuamente, queste domande non mirano a cancellare il divario che separa l'uomo dagli (altri) animali per attribuire anche ai secondi proprietà strettamente «spirituali» – una via, quest'ultima, percorsa oggi da alcuni eco-mistici, che sostengono che non solo gli animali, ma anche gli alberi e le piante comunicano in un linguaggio proprio, al quale noi esseri umani saremmo sordi. Il punto è piuttosto ripensare tutte queste differenze, moltiplicarle, «ispessirle» – e il primo passo in questa direzione lo si compie criticando la categoria onnicomprensiva di «animale».

Le caratterizzazioni negative degli animali (senza parola, senza mondo, ecc.) generano l'apparenza di una determinazione positiva: gli animali sono catturati nel loro ambiente ecc. Non incontriamo lo stesso fenomeno nell'antropologia eurocentrica tradizionale? Osservati attraverso le lenti del pensiero occidentale moderno e «razionale» quale standard di maturità culturale, i suoi Altri non possono che apparire come «primitivi» imprigionati nel pensiero magico: essi «credono veramente» che la loro tribù abbia avuto origine dal loro

animale totemico, che una donna incinta sia stata fecondata da uno spirito e non da un uomo, ecc. Il pensiero razionale genera così la figura del pensiero mitico «irrazionale» – qui assistiamo (ancora una volta) a un violento processo di semplificazione (riduzione, obliterazione), che accompagna la nascita del Nuovo: affinché qualcosa di radicalmente Nuovo si affermi, l'intera tradizione che lo precede (con tutte le sue incoerenze) deve essere ridotta a una serie di tratti costitutivi fondamentali («metafisica», «pensiero mitico», «ideologia»...). Lo stesso Derrida soccombe a questa tendenza semplificatrice nel suo procedimento decostruttivo: il passato è complessivamente definito come «fallogocentrismo» o «metafisica della presenza», categorie che – si potrebbe dimostrare – sono ritagliate implicitamente sul pensiero di Husserl. (Derrida qui differisce da Deleuze e Lacan, i quali trattano i filosofi distintamente, separatamente, senza accomunarli). Non accade la stessa cosa quando si oppone la tradizione greco-giudaica occidentale all'atteggiamento «orientale», cancellando così l'incredibile ricchezza di posizioni abbracciate dal termine «pensiero orientale»? Possiamo mettere nella stessa categoria, per esempio, le Upaniṣad, con la loro metafisica «corporativa» delle caste e il confucianesimo, con il suo atteggiamento agnostico-pragmatico?

Ma non è questo livellamento violento un tratto necessario di ogni mossa critica, di ogni ascesa del Nuovo? Se così è, invece di scartare *en bloc* questa «logica binaria», si dovrebbe affermarla, non solo come necessario passo di semplificazione, ma anche come ciò che è intrinsecamente vero nella semplificazione stessa. Per dirla in hegelese, il problema non è solo che la totalizzazione effettuata sotto la definizione di «animale» comporta la cancellazione violenta di una complessa molteplicità, ma anche che la riduzione violenta di questa molteplicità a una differenza minima costituisce un momento della verità. Vale a dire, la molteplicità delle forme animali deve essere concepita come una serie di tentativi atti a risolvere qualche antagonismo o tensione essenziale che definisce l'animalità in quanto tale, una tensione che può essere formulata solo da una distanza minima, una volta che gli esseri umani siano coinvolti. Ricordiamoci della ben nota definizione dell'equivalente generale contenuta nella prima edizione del *Capitale*, volume I, in cui Marx scrive:

È come se accanto e oltre ai leoni, alle tigri, alle lepri e a tutti gli altri animali reali, che raggruppati costituiscono i diversi generi, le specie, le sottospecie, le famiglie ecc., del regno animale, esistesse anche *l'animale*, l'incarnazione individuale di tutto il regno animale.⁶⁴

Non coglie questa immagine del denaro come «Animale» che esiste accanto a tutti gli esempi eterogenei delle particolari specie di animalità, ciò che Derrida descrive come la distanza che separa

l'Animale dalla molteplicità della vita animale reale? Di nuovo, nei termini di Hegel, ciò che l'uomo incontra *nell'Animale* è sé stesso nella sua determinazione oppositiva: considerato come animale l'uomo è l'animale spettrale che esiste accanto alle specie animali realmente esistenti. Ciò non implica anche la possibilità di operare una torsione perversa della determinazione (giovanile) marxiana dell'uomo come *Gattungswesen*, essere-specie? È come se, accanto alle sottospecie particolari, la specie in quanto tale venisse all'esistenza. Forse questo è il modo in cui gli animali considerano gli umani, ed è la ragione della loro perplessità.

Non basta affermare che, mentre la determinazione degli animali come esseri privi di parola, ecc., è fallace, la determinazione degli uomini come esseri razionali, parlanti, ecc., è corretta, così che non dovremmo far altro che trovare una definizione più adeguata di animalità. Piuttosto, è il campo nel suo complesso a essere infondato. Questa infondatezza può essere pensata nei termini della coppia kierkegaardiana di divenire ed essere: l'opposizione ordinaria animale/umano è formulata dalla prospettiva dell'umano come essere già costituito, e che dunque non può pensare sé stesso nel suo divenire. Esso può pensare gli animali unicamente dal punto di vista umano già dato; gli è precluso quindi il punto di vista animale. In altre parole, la differenza umano/animale non solo oscura la condizione animale di reale indipendenza dagli esseri umani; essa cancella perfino ciò che segna effettivamente la rottura dell'umano nell'universo animale. Qui fa il suo ingresso la psicoanalisi: la «pulsione di morte» con cui Freud designa la dimensione inquietante dell'umano-in-divenire. Questo In-tra è il «rimosso» della forma narrativa (nel caso di Hegel, della «grande narrazione» costituita dalla successione storico-mondiale delle forme spirituali): non si tratta della natura in quanto tale, ma esattamente della rottura con la natura che è (poi) integrata dall'universo virtuale delle narrazioni. All'affermazione di Derrida, secondo la quale ogni tratto attribuito esclusivamente all'«uomo» costituisce una finzione, non basta replicare che queste finzioni, nondimeno, hanno una realtà propria, organizzano effettivamente le pratiche umane – gli esseri umani sono precisamente animali coinvolti nelle loro finzioni, alle quali aderiscono in modo scrupoloso (una variante della tesi di Nietzsche: l'uomo è l'animale capace di fare promesse).

Derrida comincia l'esplorazione di questa oscura «zona crepuscolare» descrivendo una specie di scena primordiale: dopo il risveglio, va nudo in bagno, dove è seguito dal suo gatto; poi arriva il momento imbarazzante – sta davanti al gatto che osserva il suo corpo nudo. Incapace di sopportare questa situazione, si mette un asciugamano intorno alla vita, caccia via il gatto e fa una doccia. Lo

sguardo del gatto rappresenta lo sguardo dell'Altro – uno sguardo inumano, e perciò, a maggior ragione, lo sguardo dell'Altro in tutta la sua abissale impenetrabilità. Sentirsi osservato da un animale segna un incontro abissale con lo sguardo dell'Altro, poiché – non potendo semplicemente proiettare sull'animale la nostra esperienza intima – qualcosa ricambia lo sguardo che è radicalmente Altro. L'intera storia della filosofia si basa sul disconoscimento di un simile incontro, fino a Badiou, che caratterizza troppo sbrigativamente l'essere umano non ancora trasformato in soggetto (dall'Evento) come «animale umano». Talvolta, perlomeno, si ammette l'enigma – per esempio, Heidegger insiste sul fatto che non siamo ancora capaci di determinare l'essenza di un essere «vivente». E, sporadicamente, ci imbattiamo in capovolgimenti diretti di questo disconoscimento: lo sguardo dell'animale non è solo riconosciuto, ma è anche elevato direttamente a preoccupazione essenziale della filosofia, come in questa sorprendente dichiarazione di Adorno: «La filosofia esiste per redimere ciò che vediamo nello sguardo di un animale».⁶⁵

Ricordo di aver visto la fotografia di un gatto sottoposto a un esperimento di laboratorio in una centrifuga, con le ossa mezze rotte, il pelo mezzo strappato, gli occhi che guardavano indifesi la macchina fotografica – questo è lo sguardo dell'Altro disconosciuto, non solo dai filosofi, ma dagli esseri umani «in quanto tali». Anche Lévinas, che ha scritto parecchie pagine sul volto dell'altro indifeso come luogo originario della responsabilità etica, nega esplicitamente che la faccia di un animale possa agire in questo senso. Una delle poche eccezioni è Bentham, che avanzò una proposta semplice: invece di domandarci: «Possono gli animali ragionare e pensare? Possono parlare?», dovremmo chiederci: «Possono soffrire?» L'industria umana da sola causa in continuazione sofferenze immense agli animali sistematicamente disconosciuti – non solo nei laboratori, ma attraverso i regimi speciali di produzione di uova e latte (con luci artificiali che si accendono e si spengono per accorciare la giornata, l'uso di ormoni, ecc.), allevando maiali mezzi ciechi e appena in grado di camminare, ingrassati velocemente per essere macellati ecc. Molti di quelli che hanno visitato un allevamento di polli non riescono più a mangiare la loro carne, e sebbene tutti noi sappiamo che cosa succede in quei luoghi, dobbiamo neutralizzare questa cognizione per continuare a comportarci come se niente fosse. Un modo per farlo è ricorrere all'idea di *animale-macchina*. I cartesiani ci mettono in guardia dalla compassione verso gli animali: quando sentiamo un animale emettere grida di dolore, dovremmo sempre tenere a mente che questi versi non esprimono nessun reale sentimento interno – poiché gli animali non hanno anima, si tratta semplicemente di suoni generati da un complesso meccanismo di muscoli, di fluidi, ecc., che si

può osservare chiaramente mediante dissezione. Il problema dei cartesiani è che non considerano il modo in cui l'idea di *animale-macchina* è stata sviluppata nell'*Homme-Machine* di La Mettrie: un neuro-biologo convinto sosterebbe esattamente la stessa cosa rispetto al comportamento degli esseri umani che provano dolore: non c'è nessun dominio interiore dell'anima in cui il dolore è «avvertito realmente»; i suoni e i gesti di chi soffre sono prodotti semplicemente dai complessi meccanismi neuro-biologici dell'organismo umano.

Nell'indagare il contesto ontologico più ampio della sofferenza animale, Derrida resuscita il vecchio motivo del romanticismo tedesco e di Schelling, ripreso anche da Heidegger e Benjamin, del «grande dolore della natura»: «È in vista del riscatto, per la redenzione (*Erlösung*) da tale sofferenza, che gli uomini vivono e parlano nella natura».66 Derrida tuttavia respinge questo motivo schellinghiano-benjaminiano-heideggeriano della tristezza della natura; egli considera l'idea che il mutismo e l'ebetudine della natura segnali della sua infinita pena come un'idea teleologicamente logo-centrica: in questa prospettiva, il linguaggio è il *telos* della natura, la natura si sforza di generare la Parola per alleviare la sua tristezza, per redimerla. Nondimeno, questo *topos* mistico pone la giusta domanda, di nuovo, rovesciando la prospettiva ordinaria: non si chiede «Che cos'è la natura per il linguaggio? Possiamo afferrare la natura adeguatamente nel o attraverso il linguaggio?», ma «Che cos'è il linguaggio per la natura? Come può esso influenzare la natura?». Lungi dall'appartenere al logo-centrismo e alla teleologia, questo rovesciamento segna una radicale sospensione del logo-centrismo e della teleologia stessi, analogamente al modo in cui la tesi di Marx sull'anatomia dell'uomo come chiave per l'anatomia della scimmia sovverte qualunque forma di evolucionismo teleologico. Derrida è consapevole di questa difficoltà: afferma che la tristezza animale

non riguarda solamente, e ciò è già più interessante, la mancanza di linguaggio (*Sprachlosigkeit*) e il mutismo, la privazione afasica o inebetita delle parole. Se questa supposta tristezza leva anche un gemito, se la natura piange di un pianto muto ma non meno udibile nei suoi sospiri sensibili e persino nel fruscio delle piante, bisogna forse rovesciare i termini del discorso. Lo suggerisce Benjamin. Bisogna operare un rovesciamento, una *Umkehrung* nell'essenza della natura [...] la natura (e in essa l'animalità) non è triste perché muta (*weil sie stumm ist*). Al contrario è la tristezza o il lutto della natura che la rende muta e afasica, che la lascia senza parola.67

Seguendo Benjamin, Derrida interpreta questo rovesciamento come l'attestazione del fatto che ciò che rende triste la natura non è «il mutismo né l'esperienza di un'impotenza, un non-saper-dare-il-nome, ma è innanzitutto il fatto di *ricevere il nome*».68 Il nostro dimorare nel linguaggio, il nostro ricevere un nome, funziona come *memento mori* – nel linguaggio moriamo in anticipo, ci rapportiamo a noi stessi come già morti. In questo senso, il linguaggio è una forma della melanconia,

non del lutto: in essa noi trattiamo un oggetto ancora vivo come se fosse già morto o perduto, così che quando Benjamin parla di «*presentimento del lutto*» egli espone la vera formula della melanconia.

Tuttavia, le affermazioni di Derrida contengono un'ambiguità a malapena celata: se la tristezza precede il mutismo (mancanza di linguaggio), se è la causa del mutismo, allora la funzione primordiale del linguaggio è quella di liberare o annullare questa tristezza? Ma stando così le cose, come può questa tristezza originaria coincidere con la tristezza del ricevere un nome? Rimango senza parole di fronte alla violenza inaudita di qualcuno che mi dà un nome, che mi impone un'identità simbolica senza chiedere il mio consenso? E come può la tristezza causata dalla riduzione alla passività dell'essere-nominato essere esperita dalla natura stessa? Non presuppone una tale esperienza che si sia già immersi nella dimensione della nominazione, del linguaggio? Non dovrebbe questa affermazione essere limitata solo agli animali cosiddetti domestici? Lacan ha notato da qualche parte che, mentre gli animali in genere non parlano, quelli domestici già abitano nella dimensione del linguaggio (reagiscono al loro nome, corrono verso il padrone quando sono chiamati, obbediscono agli ordini, ecc.), per cui, sebbene non abbiano accesso alla «normale» soggettività, possono nondimeno essere affetti dalla patologia (umana): un cane può diventare isterico ecc. Così, tornando allo sguardo triste e perplesso del gatto di laboratorio, forse quello che esso esprime è l'orrore di avere incontrato l'Animale, cioè noi esseri umani: ciò che il gatto vede quando ci guarda è tutta la nostra mostruosità, e ciò che noi vediamo nel suo sguardo torturato è questa stessa mostruosità. In tal senso, il grande Altro (l'ordine simbolico) opera già sul povero gatto: come il prigioniero della colonia penale di Kafka, il gatto soffre le conseguenze materiali dell'essere catturato nel gorgo del simbolico. In effetti, ha subito le conseguenze dell'essere nominato, dell'inclusione nella rete del simbolico.

Per risolvere il problema, dovremmo forse distinguere tra *due* tipi di tristezza: la tristezza della vita naturale che precede il ed è indipendente dal linguaggio, e la tristezza dell'essere nominati, sottomessi al linguaggio? In primo luogo, c'è l'«infinita melanconia di tutti gli esseri viventi», una tensione o un dolore che si risolve quando una Parola è detta; in seguito, tuttavia, il proferire la Parola genera una tristezza tutta sua (a cui si riferisce Derrida). Questa intuizione del legame intimo tra linguaggio e dolore non richiama da vicino la definizione di Richard Rorty degli umani come esseri che soffrono e sono capaci di narrare la propria sofferenza – o, al modo di Derrida, dell'uomo come animale autobiografico? Quello che Rorty non considera è il dolore addizionale (il surplus di dolore) generato dal linguaggio stesso.

Forse qui Hegel può mostrarci una via di uscita, quando interpreta la gravità come indice del fatto che la materia (la natura) ha il suo centro fuori di sé ed è condannata a sforzarsi incessantemente di riguadagnare questo centro; lo spirito, al contrario, ha il suo centro in sé stesso; con il sorgere dello spirito, la realtà ritorna in sé stessa dalla sua esteriorizzazione. Lo spirito, tuttavia, è reale solo nel pensiero umano, il cui medium è il linguaggio, e il linguaggio comporta un'esteriorizzazione perfino più radicale – la natura così ritorna a sé attraverso un'esteriorizzazione reiterata (o, come avrebbe detto Schelling, nel linguaggio un soggetto si contrae al di fuori di sé).

Qui è all'opera una necessità sottostante: chi parla – chi nomina – *deve* essere nominato, deve essere incluso nella sua catena di nominazioni o anche, secondo la citatissima la battuta di Lacan: «Ho tre fratelli, Paolo, Ernesto e io». Nessuna meraviglia che, in molte religioni, sia proibito pronunciare il nome di Dio. Il soggetto parlante insiste su questo In-tra: prima della nominazione, non c'è soggetto, ma una volta nominato, il soggetto già scompare nel suo significante – il soggetto non è mai, sempre *sarà stato*.

Ma se ciò che caratterizza gli esseri umani fosse proprio questa apertura sull'abisso dell'Altro radicale, la perplessità espressa in questa domanda: «Che cosa vuole veramente da me l'Altro»? In altre parole, cosa accade se invertiamo la prospettiva, e la perplessità che l'essere umano registra nello sguardo dell'animale fosse la perplessità provocata dalla mostruosità dell'essere umano stesso? Se fosse proprio il mio abisso ciò che vedo riflesso nello sguardo abissale dell'Altro – «*dans ses yeux, je vois ma perte écrite*», come dice Racine nel *Phédre*? O, per dirla in hegelese, invece di chiedere che cosa è la Sostanza per il Soggetto, come può il Soggetto afferrare la Sostanza, dovremmo porci la domanda opposta: che cos'è il (sorgere del) Soggetto per la Sostanza (pre-soggettiva)? Gilbert K. Chesterton propose questo rovesciamento hegeliano precisamente a proposito del rapporto tra l'uomo e gli animali: invece di chiederci che cosa sono gli animali per gli uomini, per la nostra esperienza, dovremmo chiederci che cosa è l'uomo per gli animali. Nel suo, meno conosciuto, *L'uomo eterno*, Chesterton effettua un meraviglioso esperimento mentale, immaginando il mostro che l'uomo primitivo potrebbe essere sembrato, a prima vista, agli animali puramente naturali che lo circondavano:

La più semplice verità sull'uomo, è che egli è un essere veramente strano; strano, quasi, nel senso che è straniero a questa terra. In breve, egli ha più l'aspetto esterno d'uno che venga con altre abitudini da un altro mondo che di uno cresciuto su questo. Ha vantaggi e svantaggi sproporzionati. Non può dormire nella sua pelle; non può affidarsi ai propri istinti. È, insieme, un creatore miracoloso che muove mani e dita, e una specie di mutilato. È avvolto in bende artificiali che si chiamano vestiti; si appoggia a sostegni artificiali che si chiamano mobili. Il suo spirito ha le stesse malcerte libertà e le stesse bizzarre limitazioni. Solo, fra tutti gli animali, è scosso dalla benefica follia del riso; quasi egli avesse afferrato qualche segreto di una più

vera forma dell'universo e lo volesse celare all'universo stesso. Solo tra gli animali sente il bisogno di staccare i suoi pensieri dalle profonde realtà del suo essere corporeo; di nascondersi talora come in presenza di più alte possibilità che gli creano il mistero del pudore. Sia che esaltiamo queste cose come naturali all'uomo, sia che le disprezziamo come artificiali e contro natura, esse rimangono nondimeno uniche.⁶⁹

Chesterton definisce questo modo di procedere «pensare a ritroso»: dobbiamo riportarci al passato, prima che fossero prese le decisioni fatali o prima che gli accidenti accaduti generassero lo stato di cose che ora ci sembra normale, e il modo migliore per farlo, per rendere palpabile questo momento aperto di decisione, è immaginare come, a quel punto, la storia avrebbe potuto prendere una direzione diversa. Riguardo alla Cristianità, invece di perdere tempo a indagare le sue relazioni con il giudaismo – come essa abbia frainteso il Vecchio Testamento ravvisando in esso l'annuncio dell'arrivo di Cristo, cercando poi di ricostruire come erano gli ebrei prima della cristianità, non toccati dalla prospettiva retroattiva cristiana, – si dovrebbe piuttosto capovolgere la visuale ed «estranare» la stessa Cristianità, trattarla come Cristianità-in-divenire, focalizzando l'attenzione su quale strana bestia, quale scandalosa mostruosità, Cristo deve essere apparso agli occhi dell'establishment ideologico ebraico.

Un esempio iperbolico è fornito da quelle rare società che, finora, sono riuscite a evitare il contatto con la «civiltà». Nel maggio 2008, i media riportarono la scoperta di una «tribù priva di contatti con il mondo esterno» nella fitta foresta lungo la frontiera brasiliano-peruviana: lo stile di vita di questa tribù era rimasto probabilmente immutato per più di diecimila anni. Furono pubblicate alcune foto del villaggio, scattate da un aereo. Quando gli antropologi sorvolarono per la prima l'area, videro donne e bambini all'aperto, nessuno dei quali sembrava avere il corpo dipinto. Solo quando sorvolarono nuovamente l'area poche ore dopo videro gli uomini della tribù colorati da capo a piedi: con la pelle dipinta di rosso vivo, le teste parzialmente rasate, le frecce incoccate nei loro archi e puntate dritte verso l'aereo che ronzava sulle loro teste, i loro gesti erano inequivocabili: State alla larga! E legittimi anche: il contatto è di solito foriero di sciagure per queste remote tribù. Anche se i taglialegna non gli sparano addosso per costringerli ad abbandonare la loro terra, le malattie contro cui questi esseri umani isolati non hanno difese spazzano via regolarmente metà di loro nel giro pochi anni. La nostra civiltà è, ai loro occhi, un «*melting pot*» in senso letterale – fondono e scompaiono in essa, come gli antichi affreschi in *Roma* di Fellini, che si erano potuti conservare intatti finché erano rimasti isolati sottoterra – nel momento in cui i ricercatori (molto attenti e rispettosi) entrarono nel loro dominio, cominciarono a disintegrarsi. Spesso ci chiediamo come reagiremmo se incontrassimo una razza aliena molto

più sviluppata di noi – nel caso delle tribù senza contatti, gli alieni siamo noi. In questo sta l'orrore di quelle fotografie: vediamo i nativi terrorizzati che osservano l'Altro inumano, e noi stessi siamo questo Altro.

In che modo, allora, noi esseri umani incidiamo sulla natura? Quando nel Peloponneso infuriavano gli incendi nell'estate del 2007, una fotografia dell'area devastata mostrava un campo di grandi cactus che erano bruciati a tal punto da apparire quasi fusi, deformati nelle maniere più bizzarre, similmente all'orologio «fuso» del famoso quadro di Dalì, contorto nel centro come una frittella rigonfia. Il potere suggestivo di questa immagine deriva dal fatto che essa rappresenta non solo la distruzione interna della realtà, ma anche la distruzione del tessuto stesso della realtà, delle sue coordinate basilari. Il primo effetto è quello della natura denaturalizzata: la natura semi-distrutta perde il suo carattere «organico», appare come un *bricolage*, una composizione artificiale di elementi eterogenei riuniti in modo caotico. Il secondo effetto è quello del disordine temporale: sembra di non avere più a che fare con la natura nei suoi ritmi regolari di generazione e corruzione, crescita e decomposizione, ma con uno spazio contorto in cui, in modo osceno, come nel caso delle protuberanze cancerose, nuove forme di vita crescono nella stessa decomposizione. Un terzo effetto è la distorsione anamorfica multipla: quando le piante appaiono parzialmente «fuse», prolungate innaturalmente in direzioni casuali, è come se l'oggetto stesso, nella sua realtà materiale distorta, avesse incorporato prospettive multiple, punti di vista sovrapposti, il modo in cui lo percepiremmo se dovessimo guardarlo simultaneamente da punti di vista differenti. Sembra così che non si possa più distinguere chiaramente tra la realtà immediata dell'oggetto e le prospettive soggettive dalle quali lo si osserva – le distorsioni connesse all'oggetto visto di traverso sono iscritte nella sua stessa realtà oggettiva.

In termini hegeliani, questo paesaggio incarna la coincidenza degli estremi dell'In-sé e del Per-noi: nel guardare questa scena bizzarra, la nostra prima impressione è di stare osservando la natura In-sé nella sua mostruosa forma pre-umana. Tuttavia, è precisamente nella forma della sua distorsione che la natura iscrive la mostruosità dell'uomo, il suo posto imbarazzante, all'interno del suo ordine. L'uomo è questa distorsione anamorfica della natura, una perturbazione del ritmo «naturale» di generazione e corruzione. Quando ci imbattiamo in affermazioni in cui risuona il celebre verso di Hölderlin («poeticamente abita l'uomo su questa terra»), non dovremmo immaginare la dimora dell'uomo come una capanna accanto a un ruscello, immersa in una foresta, ma precisamente come questo paesaggio distorto e «denaturalizzato».

Terzo interludio

Re, plebe, guerra... e sesso

Il passo più famoso del romanzo di Jack London *Martin Eden* è la parte finale, che descrive il suicidio del protagonista per annegamento:

Gli pareva di fluttuare languidamente in un mare di vaghe visioni. Colori e raggi luminosi lo circondavano, lo penetravano, lo pervadevano. Che cosa era mai? Sembrava un faro, ma un faro nell'interno del suo cervello, un'improvvisa e violenta luce bianca. Cominciò a lampeggiare sempre più rapidamente. Poi udì un lungo rombo, e gli parve di cadere per una vasta scala interminabile. E al fondo di quella precipitò nella tenebra. Questo fu l'ultimo pensiero che ebbe. Di essere caduto nelle tenebre. E nel momento stesso in cui n'ebbe coscienza, cessò di averne coscienza.¹

Come è arrivato Martin a questo punto? Ciò che lo spinge a suicidarsi è, paradossalmente, il successo. Il romanzo descrive infatti la crisi di investitura nella sua forma più semplice e al contempo più radicale: dopo lunghi anni di lotta e di duro lavoro, Martin è diventato finalmente uno scrittore famoso. Tuttavia, mentre nuota nella ricchezza e nella fama, una cosa lo sconcerta,

una piccola cosa che avrebbe a sua volta incuriosito il mondo, se avesse conosciuto la sua curiosità. Ma il mondo si sarebbe stupito del suo stupore, più che della sciocchezza che a lui appariva enorme. Il giudice Blount lo invitò a pranzo. Quella era la piccola cosa, o meglio l'inizio della piccola cosa, che doveva ben presto diventare gigantesca. Egli aveva insultato il giudice Blount, l'aveva trattato malissimo e il giudice Blount, incontrandolo per strada, lo invitò a pranzo. Martin non poté fare a meno di pensare alle numerose volte in cui aveva incontrato il giudice dai Morse, e il giudice non l'aveva mai invitato a pranzo, nemmeno una volta sola. Perché non l'aveva invitato allora, si chiedeva. Non era mica mutato. Era sempre lo stesso Martin Eden. Cos'è che costituiva la differenza? Forse il fatto che le pagine scritte da lui fossero finalmente state stampate e offerte al pubblico sotto una copertina? Ma era lavoro già compiuto. Non era qualcosa che avesse scritto dopo d'allora. Si trattava di un lavoro eseguito, proprio quando il giudice condivideva l'opinione generale e derideva il suo Spencer e il suo intelletto. Perciò non era per nessun merito effettivo, ma per un merito puramente fittizio che il giudice Blount lo invitava a pranzo.²

Questa piccola, sconcertante cosa cresce sempre di più, trasformandosi nell'ossessione centrale della sua vita:

I suoi pensieri si rincorrevano in un giro che non aveva mai fine. Il centro del cerchio era «lavoro già eseguito», che sembrava rodergli il cervello come un indistruttibile tarlo. Appena si svegliava al mattino, era il primo pensiero che gli si presentava. I sogni notturni erano improntati a quel pensiero. Ogni episodio percepito dai suoi sensi lo riportava, immediatamente, a quell'idea di: «lavoro già eseguito». Procedeva lungo il sentiero di una logica implacabile, per giungere alla conclusione che lui non era nessuno, nulla. Mart Eden il teppista, Mart Eden il marinaio erano state persone reali, erano stati lui; ma Martin Eden, il famoso scrittore, non esisteva. Martin Eden, il famoso scrittore, era una nebbia che s'era sprigionata dalla mente della folla e dalla mente della folla era stata calata sulla forma corporea di Mart Eden, il teppista e il marinaio.³

Anche la sua amata Lizzie, che in precedenza si è rifiutata di

sposarlo, ora si getta ai suoi piedi, implorante, dichiarando di amarlo totalmente; quando afferma che sarebbe pronta a morire per lui, Martin replica con sarcasmo:

Perché non hai osato farlo prima? – egli chiese con violenza. – Quando non avevo un posto? Quando morivo di fame? Quando ero ciò che sono adesso, come uomo e come artista, lo stesso Martin Eden? Questa è la domanda che da parecchi giorni mi rivolgo, non solo per te, ma per tutti. Lo vedi anche tu: non sono mutato in nulla, sebbene il mio improvviso ed evidente aumento di considerazione mi obblighi costantemente a rassicurarmi su questo punto. Ma la carne, le ossa sono sempre le stesse, le mie dieci dita sono sempre le stesse. Ed anche io sono lo stesso. Non ho sviluppato nessuna forza nuova, nessuna nuova virtù. Il mio cervello è sempre lo stesso. Non ho fatto nessuna nuova scoperta nel campo letterario o filosofico. Personalmente sono dello stesso identico valore che avevo, quando nessuno voleva saperne di me. E ciò che mi stupisce tanto è perché mi accettino adesso. Certo che non mi accettano per ciò che sono, perché io sono sempre quell'individuo di cui nessuno voleva sapere. Devono quindi accettarmi per qualcos'altro, per qualcosa che è al di fuori di me, per qualcosa che non è la mia persona. E vuoi che ti dica che cosa è mai quel qualcosa? È il riconoscimento che ho infine ricevuto. Ma quel riconoscimento non è la mia personalità, perché risiede nella mente degli altri.⁴

Ciò che Martin non può accettare è lo scarto radicale che separa le sue «reali» qualità dal suo status simbolico (agli occhi degli altri): di colpo, non è più un signor nessuno da cui il pubblico rispettabile si tiene alla larga, ma un autore famoso, ricevuto a pranzo dai pilastri della società; perfino la donna che ama è caduta ai suoi piedi. Ma in realtà egli è pienamente consapevole di non essere mutato in nulla, di essere la stessa persona di prima e che tutta la sua opera era già stata scritta ai tempi in cui era ignorato e disprezzato. Martin non può accettare il decentramento radicale del nucleo della sua personalità, che ora «risiede nella mente degli altri»: non è nulla in sé, solo una proiezione condensata dei sogni altrui. Questa percezione del suo *agalma*, di ciò che lo rende desiderato dagli altri, come qualcosa al di fuori di lui, non solo distrugge il suo narcisismo, uccide perfino il suo desiderio: «C'è qualcosa che è morto in me. Non ho mai avuto paura della vita; ma non avrei mai immaginato che un giorno avrei potuto esserne sazio. La vita mi ha saziato a tal punto che non so più desiderare nulla».⁵ È questa «conclusione che lui non era nessuno, nulla», che lo conduce al suicidio.

Da mezzogiorno alle tre di Frank D. Gilroy, una commedia western del 1976 più unica che rara, affronta il medesimo tema delle conseguenze dell'alienazione simbolica. Ecco un riassunto dell'intreccio, per gentile concessione di Wikipedia: nel Far West della fine del diciannovesimo secolo, Graham Dorsey (Charles Bronson), membro di una banda di malviventi, è coinvolto nella rapina di una banca che però si risolve in un fiasco; in fuga dalla legge, si imbatte nella fattoria della vedova Amanda Starbuck (Jill Ireland) presso la quale rimane per tre ore («da mezzogiorno alle tre»). Cerca di conquistare Amanda, la quale però, in modo piuttosto inventivo,

resiste alle sue avances. Graham, frustrato, decide di mettere in atto uno stratagemma: finge di essere impotente, sperando di far leva sulla compassione di Amanda. L'inganno funziona, e i due finiscono a letto. Dopo aver fatto l'amore per tre volte, parlano a lungo e ballano anche, sulle note del carillon di Amanda, con Graham che indossa il vecchio smoking del defunto Mr. Starbuck. Un giovane vicino di casa fa visita ad Amanda per informarla che alcuni malviventi hanno tentato di rapinare la banca del paese, ma sono stati catturati e ora attendono di finire sul patibolo. Sollecitato da Amanda, Graham si rimette in viaggio per andare a salvare i suoi compagni, ma viene riconosciuto e braccato. Graham riesce a sfuggire alla cattura, quando incontra il dottor Finger, dentista ambulante, al quale ruba il carro; inoltre il malcapitato dentista è costretto a scambiare i suoi vestiti con quelli di Graham sotto la minaccia delle armi. Il dottor Finger viene quindi scambiato per Graham e ucciso dal drappello di inseguitori. Questi ultimi, riconoscendo il cavallo e lo smoking di Mr. Starbuck, portano il cadavere del dottore alla fattoria di Amanda. La donna, di fronte al corpo di quello che crede sia Graham (non può vederne il volto) sviene. A un certo punto, salta fuori che il dottor Finger era un ciarlatano: infatti la prima persona che Graham incontra dopo la fuga è uno dei clienti imbrogliati dal finto dentista, il quale fa in modo che Graham sia spedito in prigione per tre anni a scontare i reati del dottor Finger. Durante tutto questo tempo, Amanda subisce l'ostracismo degli abitanti del paese, fino a che un'appassionata dichiarazione d'amore per Graham provoca un capovolgimento sorprendente: i compaesani non solo la perdonano, ma rimangono affascinati dalla storia d'amore tra la vedova e il bandito. La storia diventa quindi una leggenda, che produce un libro popolare (intitolato *Da mezzogiorno alle tre*), romanzi da quattro soldi, uno spettacolo teatrale e perfino canzoni di successo. La leggenda di Graham e Amanda si ingigantisce e, quando *Da mezzogiorno alle tre* diventa un best-seller mondiale, procura ad Amanda una discreta fortuna. Graham, legge il libro in prigione, divertendosi da matti a verificare come siano stati distorti gli eventi. Dopo aver scontato la pena, si traveste e partecipa a una delle visite guidate di Amanda alla sua fattoria, restandosene in disparte ma con l'intenzione di rivelarsi. Quando ciò accade, Amanda non lo riconosce e diventa sospettosa: a ogni dettaglio della loro storia d'amore che Graham racconta, lei risponde: «È nel libro!». Solo quando Graham le mostra «qualcosa che non è nel libro» (il suo pene), Amanda finalmente gli crede; ma invece di provare gioia, è preoccupata: se si spargesse la voce che il bandito è ancora vivo, la leggenda di Graham e Amanda finirebbe. Graham le suggerisce che potrebbe vivere comunque con lei mantenendo l'incognito, ma neanche questa soluzione sembra poter funzionare;

dopo tutto, se si venisse a sapere che Amanda ha trovato un nuovo compagno, la leggenda sarebbe ugualmente distrutta. L'incontro si conclude con Amanda che punta una pistola contro Graham... ma alla fine decide di uccidersi. L'uomo è disperato: insieme ad Amanda ha perso anche la sua identità; infatti, quando sostiene di essere Graham la gente gli ride in faccia dal momento che non assomiglia per niente al personaggio descritto nel libro. Il fatto di incontrare la sua immagine pubblica dappertutto (una volta gli capita di ascoltare la «loro canzone» in un saloon, un'altra volta fa irruzione su un palco in cui si sta rappresentando *Da mezzogiorno alle tre*) lo conduce letteralmente alla pazzia. Alla fine, viene rinchiuso in manicomio, dove trova le sole persone disposte a credere che lui sia Graham: gli altri internati. Finalmente è felice. In verità, come ha notato una volta Lacan, ognuno di noi cerca sempre di trasformarsi in un personaggio del romanzo che è la propria vita.⁶

Si noti la simmetria con *Martin Eden*: sia Graham che Amanda si riferiscono alla propria «leggenda» (l'identità simbolica pubblica), ma reagiscono in modo differente quando la realtà li raggiunge. Amanda preferisce la leggenda alla realtà, cosicché, in una curiosa variante della famosa battuta di un western di John Ford («Quando la realtà non si accorda con la leggenda, pubblicate la leggenda»), si uccide pur di salvare la sua leggenda. Graham, al contrario, sceglie la realtà (vuole stare insieme ad Amanda anche a costo di distruggere la leggenda), ma non è consapevole del fatto che la leggenda è dotata di un potere proprio, tale da determinare perfino la loro realtà (sociale). Il prezzo che paga è che prende alla lettera l'identità simbolica: la prova materiale della sua identità – il (la forma del) pene – non ha un valore pubblico, dal momento che il pene non dovrebbe essere confuso con il *phallus*. Il manicomio è l'unico luogo in cui egli è riconosciuto per quello che è; parafrasando Lacan: un folle non è solo un individuo qualunque che crede di essere Graham Dorsey, un folle è anche Graham Dorsey che crede di essere Graham Dorsey – ulteriore conferma che la negazione della castrazione simbolica conduce alla psicosi.

Nella misura in cui la castrazione simbolica è anche il nome dello scarto tra l'essere immediato e ridicolo di un individuo e il suo titolo simbolico (si consideri la proverbiale delusione dell'adolescente: quel miserabile codardo è veramente mio *padre?*), e poiché l'autorità simbolica di un individuo ha effetto solo finché, in una specie di cortocircuito illegittimo, questo scarto è oscurato in modo tale che l'autorità simbolica appaia come una proprietà diretta o una qualità della sua persona, ogni autorità deve proteggersi dalle circostanze in cui questo divario si rende manifesto. Per esempio, i leader politici fanno molto bene come evitare i frangenti in cui potrebbe essere

rivelata la loro impotenza; un padre sa bene come nascondere allo sguardo del figlio le umiliazioni che subisce al lavoro (quando il capo lo rimprovera e così via). Ciò che queste strategie di «immagine» proteggono è l'*apparenza*: sebbene io sappia che mio padre è impotente, rifiuto di credere a ciò che so; ecco perché l'essere testimone dell'esibizione della sua impotenza può essere per me tanto sconvolgente. Questi momenti umilianti meritano pienamente la definizione di «esperienze castranti», non perché il padre si riveli castrato o impotente, ma perché lo scarto tra la sua realtà miserabile e la sua autorità simbolica si rende manifesto e non può più essere ignorato mediante un disconoscimento feticistico.

Non è questo il tema del *Discorso del re*, una pellicola che ha trionfato alle premiazioni dell'Oscar del 2011? Il problema che affligge il protagonista, il quale sta per ascendere al trono, la causa della sua balbuzie, è precisamente l'incapacità di assumere la funzione simbolica, di identificarsi con il suo titolo. Il re mostra così di avere un minimo di buon senso, sembra reagire all'idiozia costituita dal credere davvero di essere re per diritto divino – e il logopedista australiano incaricato di guarirlo ha precisamente il compito di rendere il re abbastanza stupido da identificare la regalità con una sua proprietà naturale. Come al solito, Chesterton aveva ragione: se un uomo si è «messo in testa di essere il legittimo re d'Inghilterra, l'unica risposta esauriente che potrete dargli è che le autorità lo dichiareranno pazzo. Ma se egli fosse davvero il re d'Inghilterra, alle autorità esistenti non resterebbe altro da fare che dichiararlo pazzo». Nella scena chiave del film, il logopedista sta occupando la sedia del re; quest'ultimo, furioso, gli chiede con quale diritto osa fare una cosa del genere; il logopedista risponde: «Perché no? Perché voi dovrete avere il diritto di sedervi su questa sedia e io no?» Il re replica, urlando: «Perché io sono il re per diritto divino!», al che il logopedista annuisce con soddisfazione – ora il re crede di essere re. Naturalmente, la soluzione del film è reazionaria: il re è «normalizzato», la forza del suo dubbio isterico è cancellata.

Un altro film vincitore dell'Oscar 2011, *Il cigno nero*, una sorta di controparte femminile del *Discorso del re*, riesce a essere perfino più reazionario: la sua premessa di fondo è che, mentre un uomo può dedicarsi interamente alla propria missione (come il protagonista del *Discorso del re*) continuando a condurre una vita privata normale, una donna che volesse fare altrettanto (in questo caso diventare ballerina) intraprenderebbe un cammino autodistruttivo – il successo è pagato con la morte. È facile riconoscere in questa trama il vecchio *topos* della donna, divisa tra la vocazione artistica e una vita privata serena e felice, che paga la scelta sbagliata con la morte – anche in *Scarpette rosse* di Michael Powell la protagonista è una ballerina, mentre, nei

Racconti di Hoffman di Offenbach e *La doppia vita di Veronica* di Kieslowski, è una cantante. *I racconti di Hoffman* presentano la devozione dell'eroina alla musica come il risultato della manipolazione di un personaggio diabolico e oscuro, mentre *La doppia vita di Veronica* mette in scena entrambe le versioni della scelta: la Veronica polacca, che ha scelto di cantare, muore durante un'esibizione, mentre la Veronica francese si ritira nel privato e sopravvive. I due film più recenti, *Il discorso del re* e *Il cigno nero*, operano quindi in modo complementare, riaffermando la tradizionale coppia concettuale posta sotto il segno dell'autorità maschile: per l'uomo, l'assunzione acritica dell'autorità simbolica; per la donna, il ritiro nel privato – una strategia chiaramente conservatrice che mira a contrastare l'ascesa della soggettività post-moderna e post-edipica.

Hegel definisce il re come un soggetto che accetta questo decentramento radicale; cioè, per citare di nuovo Marx, che riconosce di essere re soltanto perché altri uomini si comportano come sudditi nei suoi confronti, non il contrario – altrimenti, se credesse di essere re «in sé», sarebbe un folle. Secondo la leggenda, durante la battaglia decisiva tra prussiani e austriaci nella guerra del 1866, il re di Prussia, che era formalmente il comandante supremo dell'esercito e osservava i combattimenti da una collina poco distante, sembrava preoccupato per (quello che gli appariva come) l'esito incerto della battaglia, in quanto sembrava che anche le truppe prussiane si stessero ritirando. Il generale von Moltke, il grande stratega che aveva elaborato i piani della battaglia, si rivolse al re, proprio nel mezzo di questa confusione, e disse: «Posso essere il primo a congratularmi con Sua Maestà per la brillante vittoria?». Questo è un esempio del divario tra S1 e S2 nella sua forma più pura: il re era il Padrone, formalmente il comandante in capo, e tuttavia era completamente ignaro del significato di ciò che stava accadendo, mentre von Moltke incarnava il sapere strategico. Sebbene sul piano delle decisioni reali la vittoria fosse merito di von Moltke, il generale, correttamente, si congratulava con il re per conto del quale agiva. L'ottusità del Padrone diventa tangibile in questo divario tra il disordine percepito dalla figura-padrone e il fatto simbolico-oggettivo che egli aveva già ottenuto una brillante vittoria. Tutti conosciamo la vecchia battuta riguardo all'incerta paternità dei drammi di Shakespeare: «Non William Shakespeare, ma qualcun altro con lo stesso nome». Questo intende Lacan quando parla di «soggetto decentrato», questo è il modo in cui un soggetto si rapporta al nome che fissa la sua identità simbolica: John Smith è (sempre, per definizione, nel suo vero concetto) non John Smith, ma qualcun altro con lo stesso nome. Come la Giulietta di Shakespeare sapeva già, io non sono mai «quel nome» – il John Smith che crede davvero di essere John Smith è uno psicotico. Questo punto cruciale sfuggì al giovane

Marx nella critica ai *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel; dopo aver citato l'inizio del §281:

I due momenti nella loro unità indivisa, il «se stesso» ultimo e privo di fondamento della volontà, e l'esistenza, perciò anche senza fondamento, in quanto determinazione rimessa alla *natura* – quest'idea di un che d'*incommosso* dall'arbitrio, costituisce la *maestà* del monarca. Si trova, in quest'unità, l'*unità reale* dello Stato, che solamente da questa sua *immediatezza* interna ed *esterna*, è sottratta alla possibilità di essere degradata alla sfera della *particolarità*, all'arbitrio, ai fini e alle vedute di essa, alla lotta delle fazioni contro le fazioni, per il trono e per l'indebolimento e la distruzione del potere dello Stato.⁷

Marx aggiunge il suo (fin troppo ragionevole) commento ironico:

I due momenti sono: la *casualità del volere*, l'*arbitrio*, e la *casualità della natura*, la nascita; dunque: *Sua maestà il caso*. Il caso è così la *reale unità* dello Stato.

Che una «immediatezza interna ed esterna» debba essere sottratta alla collisione etc., è un'inconcepibile affermazione di Hegel, ché essa immediatezza è propriamente abbandonata alla collisione [...].

L'ereditarietà del principe deriva dal concetto di esso. Il principe dev'essere la persona distinta specificamente da tutto il genere, da tutte le altre persone. Ma qual è l'ultima differenza sicura di una persona da tutte le altre? Il *corpo*. La funzione più alta del corpo è l'*attività sessuale*. L'atto costituzionale supremo del re è dunque la sua attività sessuale, ché è per questa ch'esso *fa* un re e perpetua il proprio corpo.⁸

Marx conclude, con una nota sarcastica, che il monarca hegeliano non è nient'altro che l'appendice del suo pene, senza rendersi conto che questa è precisamente l'argomentazione di Hegel; ossia, l'alienazione totale, il capovolgimento mediante il quale si è ridotti a un'appendice del proprio organo biologico di procreazione, è il prezzo da pagare quando si agisce come la sovranità dello Stato incarnata.⁹ All'inizio del §281, si vede chiaramente come, per Hegel, l'istituzione della monarchia ereditaria costituisca la soluzione del problema dell'arbitrio e delle fazioni, il problema, in altri termini, della contingenza del potere. Questa contingenza è superata non da un'istanza superiore (come nel caso dei re-filosofi di Platone, governanti legittimati a comandare in virtù della loro sapienza), ma da una contingenza ancora più radicale: poniamo al vertice dello Stato un soggetto effettivamente ridotto a un'appendice del proprio pene, un soggetto che non ha fatto di sé ciò che è (attraverso la fatica della mediazione), ma è nato direttamente nel suo ruolo. Naturalmente, Hegel è pienamente consapevole del fatto che non c'è una necessità più profonda che opera dietro la scena per assicurare che il monarca sia saggio, giusto e coraggioso – al contrario, nella figura del monarca la contingenza (la contingenza delle sue proprietà e qualità) è massima; tutto quello che conta è la sua nascita.¹⁰ Nella vita socio-politica, la stabilità si ottiene solo quando tutti i soggetti coinvolti approvano il risultato di questo processo contingente, dal momento che la contingenza della nascita è dispensata dalle lotte sociali.

Qui emerge un'ovvia contro-argomentazione: non mostra forse

Hegel di essere preda di un'illusione di purezza – la purezza del sapere tecnico-specialistico della burocrazia statale che sola è in grado di operare razionalmente per il bene comune? È vero, Hegel ammette l'esistenza di una irriducibile impurità nella vita politica (il gioco contingente degli interessi e delle lotte tra fazioni); tuttavia egli sembra scommettere proprio sul fatto che, se si confina questo momento di impurità (il capriccio soggettivo) nella figura del monarca, tale eccezione renderà il resto (il corpo della burocrazia di Stato) razionale, esente dal gioco conflittuale degli interessi di parte. Inoltre, questa rappresentazione della burocrazia statale come «classe universale» non finisce per de-politicizzare lo Stato, esonerarlo dal *différend* propriamente politico? Rispondiamo facendo notare che Hegel ha ben presente che la vita politica consiste in una contingente «guerra di fazioni per il trono»; egli non pretende però che il monarca, assumendo su di sé questa contingenza, trasformi magicamente la burocrazia di Stato in una macchina neutrale, quanto piuttosto che, proprio in virtù del suo essere-determinato dalla contingenza della discendenza biologica, *il re stesso* sia formalmente sovraordinato alle lotte politiche.

In lacanese, il passaggio dall'autosviluppo del concetto che media ogni contenuto all'atto o alla decisione che libera questo stesso contenuto è, naturalmente, il passaggio da S2 (il sapere, la catena dei significanti) a S1 (il Significante-Padrone performativo). In un senso strettamente affine, il Sapere assoluto hegeliano è un sapere «assolto» dal suo contenuto positivo. In che modo? Jean-Claude Milner ha sviluppato una nozione di Sapere assoluto (*savoir absolu*) che, malgrado egli non citi mai Hegel, è al contempo molto vicina e molto distante da quella hegeliana. Il punto di partenza di Milner è l'opposizione grammaticale tra l'uso relativo e l'uso assoluto dei verbi: quando dico: «Conosco il latino», la mia conoscenza si riferisce a un oggetto determinato, è integrata da questo oggetto, in opposizione al semplice «Io so», in cui il sapere è «assolto» (liberato) da ogni riferimento determinato. Questo sapere «assoluto» è «l'agente del proprio dispiegamento il cui oggetto è semplicemente il suo accadere e il soggetto ne è lo strumento; esso segue la sua legge interna che io chiamo plus-sapere». ¹¹ Milner fa qui riferimento non al Sapere assoluto hegeliano, ma alla *Wissenschaft* post-hegeliana, la scienza delle università in perenne progresso: il suo surplus è qualcosa di ancora non detto/saputo, in quanto è sempre da produrre. La differenza che separa il plus-sapere dal sapere acquisito è così una pura differenza immanente al sapere stesso, senza alcun riferimento al suo oggetto esterno: la differenza tra il saputo e il non-ancora-saputo che rende il campo della conoscenza inesauribile. L'obiezione che Milner muove a questa nozione di Sapere assoluto è che essa implica

sempre un «più» e mai un «meno», sempre un surplus e mai una mancanza di sapere – per la stessa ragione, essa viene respinta da Lacan in quanto massima espressione del discorso dell'Università. Fin qui, niente da dire – ma come si accorda tutto questo con il Sapere assoluto hegeliano? Il Sapere assoluto di Hegel *implica* sempre un «meno»: si riferisce a una mancanza costitutiva nell'Altro stesso, non nel nostro sapere. Esso non è un campo aperto di progresso interminabile, in quanto la coincidenza delle due mancanze (la mancanza di sapere del soggetto e la mancanza nell'Altro stesso) ne determina la «chiusura».

Per chiarire questa nozione di sapere senza oggetto, Milner prende in esame la serie tv *Dexter*, in cui il padre del protagonista, sapendo che suo figlio è geneticamente predisposto a diventare un serial killer, lo spinge a diventare poliziotto e a soddisfare così il suo innato impulso omicida eliminando unicamente i serial killer come lui.¹² Analogamente, Milner opera come un uccello che vola alto, senza curarsi degli oggetti particolari che giacciono al suolo; come l'uccello di tanto in tanto si tuffa per catturare la sua vittima designata, così Milner, nel suo lavoro, preleva un sapere particolare dopo l'altro e lo disseziona per mostrarne l'incoerenza. Non funziona esattamente in tal modo il Sapere assoluto hegeliano, che trapassa da una forma di sapere all'altra per coglierne il Reale, cioè per disvelarne l'antagonismo immanente/costitutivo?

Pertanto, la critica di Schelling è infondata: l'intervento dell'atto di decisione è puramente immanente, è il «punto di capitone», di rovesciamento del constativo in performativo. Non avviene lo stesso nel rapporto fra il re e lo Stato, conformemente alla deduzione hegeliana della monarchia? La catena burocratica del sapere è seguita dalla decisione del re che, come «oggettività, pienamente concreta, della volontà», «annulla tutte le particolarità nella semplice medesimezza, spezza la ponderazione dei motivi e degli argomenti, tra i quali si lascia sempre tentennare di qua e di là, e li decide coll'«io voglio»; e inizia ogni azione e realtà» (§279).¹³ Questa separatezza del monarca emerge già quando Hegel afferma che l'«ultima autodeterminazione» può «rientrare nella sfera della libertà umana, soltanto in quanto essa abbia la posizione *della* sommità *separata per sé*, innalzata *al di sopra di ogni individuazione e condizione*; poiché, soltanto così, essa è reale secondo il suo concetto» (§279).¹⁴ Per tale ragione «il concetto di monarca» è

il concetto più difficile per il raziocinamento, cioè per la considerazione intellettualistica riflettente, poiché essa si ferma alle determinazioni separate e anche perciò conosce, poi, soltanto ragioni, punti di vista finiti, e la *deduzione* da ragioni. Così la dignità del monarca si presenta, allora, come *qualcosa di dedotto*, non soltanto secondo la forma, ma secondo la sua determinazione; invece, il suo concetto è di essere non un che di dedotto, ma di *avente inizio semplicemente da sé*.¹⁵

Nel paragrafo seguente, Hegel elabora ulteriormente questa necessità speculativa del monarca:

Quest'ultimo «se stesso» della volontà dello Stato è semplice in questa sua astrazione e, quindi, è *individualità immediata*; pertanto, nel suo concetto stesso, si trova la determinazione della *naturalità*; quindi, il monarca è essenzialmente, in quanto è *questo* individuo, astratto da ogni altro contenuto e in quanto è questo individuo determinato a dignità di monarca, in maniera immediata, naturale, dalla *nascita* naturale.

Questo passaggio dal concetto della pura autodeterminazione all'immediatezza dell'essere e, quindi, alla naturalità, è di indole puramente speculativa; quindi, la sua conoscenza appartiene alla filosofia logica. Del resto, in complesso è il medesimo passaggio, che è noto come natura della volontà in generale, ed è il procedimento di trasportare un contenuto dalla soggettività (in quanto fine rappresentato) all'esistenza (§8). Ma la forma peculiare dell'idea e del passaggio, che è considerato qui, è la *conversione immediata* della pura autodeterminazione della volontà (dello stesso semplice concetto) in *questa cosa* e in un'esistenza naturale, senza la mediazione attraverso un contenuto *particolare* – (uno scopo nell'agire). – Nella cosiddetta prova *ontologica dell'esistenza di Dio* è il medesimo rovesciamento del concetto assoluto nell'essere...¹⁶

Al §280. Quando si afferma spesso, contro il monarca, che, mercé sua, dipende dall'accidentalità in qual modo vadano le cose dello Stato, poiché il monarca può essere educato male, poiché forse egli non è capace di stare a capo dello Stato medesimo; e che è contraddittorio che tale situazione debba esistere come razionale; – qui, è nullo, appunto, il presupposto, che, cioè, importi la particolarità del carattere. In una perfetta organizzazione dello Stato, preme soltanto il culmine della decisione formale, e la fermezza naturale contro la passione. Pertanto, a torto si esigono in un monarca qualità oggettive; egli deve dire soltanto «sì» e mettere il punto sull'i. Poiché il culmine deve esser tale, che la particolarità del carattere non sia l'importante [...]. In una monarchia bene ordinata, appartiene unicamente alla legge il lato oggettivo, ossia a che cosa il monarca debba soltanto apporre l'«*io voglio*» soggettivo.¹⁷

Il momento speculativo che l'Intelletto non può afferrare è il «passaggio dal concetto della pura autodeterminazione all'immediatezza dell'essere e, quindi, alla naturalità». In altre parole, mentre l'Intelletto può ben cogliere la mediazione universale di una totalità vivente, esso non riesce tuttavia a comprendere come questa totalità, per attuarsi, debba acquisire esistenza reale nella forma di una singolarità «naturale» immediata.¹⁸ Si potrebbe anche dire che l'Intelletto non riesce a cogliere il momento *cristologico*: la necessità di un individuo singolare che incarni lo Spirito universale. Nel passo citato, l'espressione «naturalità» dovrebbe essere assunta in tutto il suo peso: allo stesso modo in cui, alla fine della Logica, l'automediazione dell'Idea si compie liberando da sé la Natura, cadendo nell'immediatezza esteriore della Natura, così l'automediazione razionale dello Stato deve acquisire effettualità in una volontà immediatamente naturale, non mediata, *stricto sensu* «irrazionale». Si ricordi la disamina della ghigliottina (che fu usata proprio per decapitare un re) offerta da Chesterton:

La ghigliottina ha molti peccati ma, per renderle giustizia, non c'è niente di evoluzionistico in essa. L'argomentazione preferita dall'evoluzionista trova la sua

risposta nella scena. L'evoluzionista dice: «Dove tracciare la linea?» Il rivoluzionario risponde: «La traccia *qui*: esattamente tra la testa e il corpo». Se si deve sferrare un colpo, ci devono essere, in ogni momento, un bene e un male astratti; ci dev'essere qualcosa di eterno, se può capitare qualcosa di improvviso.¹⁹

Si può capire allora perché Badiou, il teorico dell'Atto, debba fare riferimento all'Eternità: l'Atto è concepibile solo come l'intervento dell'Eternità nel tempo. L'evoluzionismo storicista conduce all'infinita procrastinazione: la situazione è sempre troppo complessa, ci sono sempre ulteriori aspetti da tenere in considerazione, la valutazione dei pro e dei contro non giunge mai alla fine. Contro questo atteggiamento, il passaggio all'atto comporta un gesto di radicale e violenta semplificazione, un taglio netto come quello del proverbiale nodo gordiano: il momento magico in cui la ponderazione infinita si cristallizza in un semplice «sì» o «no».

Di qui si giunge al tema della contrapposizione tra superamento e sublimazione. Nel *Seminario VII*, Lacan oppone il superamento come mediazione dialettica alla sublimazione: il superamento abbraccia tutti i particolari in una totalità dialettica, mentre la sublimazione isola un residuo non-superato del Reale e lo eleva a incarnazione della Cosa impossibile che elude qualsiasi mediazione. Ma questo movimento della sublimazione è realmente estraneo a Hegel? Per quel che riguarda il re, il punto cruciale posto da Hegel non è forse che, mentre tutti gli individui devono «diventare ciò che sono» attraverso il lavoro, e così mediare o superare la loro immediatezza naturale, il re è l'unico a essere direttamente (per sua natura) ciò che il suo titolo simbolico indica (si è re per nascita)? Stando così le cose, il circolo della mediazione può dirsi concluso solo quando è integrato da un elemento non mediato, «grezzo» e «irrazionale», che «sutura» la totalità razionale.

Quando Hegel articola i tre movimenti paralleli – dalla Logica alla Natura, dalla totalità razionale dello Stato al Monarca, e la prova ontologica di Dio – non suggerisce forse che un Dio (personale) sorge in virtù della stessa necessità che fa sorgere il Monarca? Che Dio è il Monarca dell'universo? L'esempio dimostra che lo sviluppo concettuale non raggiunge mai il suo compimento (nel senso ingenuo di una catena completa di ragioni per mezzo della quale «si deduce tutto») – l'intervento arbitrario del Significante Padrone designa il momento in cui la contingenza appare nel cuore stesso della necessità: la necessità è istituita mediante un atto contingente.²⁰ In un campo completamente diverso, Dennett individua la necessità che intervengano quelli che definisce «interruttori di conversazione» per porre termine allo sviluppo di un'argomentazione, il quale altrimenti, a causa dei limiti e della finitezza della nostra condizione, non giungerebbe mai a una fine: ci sono sempre nuovi aspetti da tenere in considerazione, ecc.²¹ Non si tratta forse di ciò che Lacan chiama il

Significante Padrone (lo stesso Dennett fa riferimento a una «parola magica» o a un falso dogma), ciò che recide il nodo gordiano degli infiniti pro e contro con un atto di decisione (in ultima istanza arbitrario e imperfetto)?

Lacan ha messo in evidenza uno strano fenomeno a proposito degli esami scolastici: ci deve essere sempre uno scarto, un ritardo, anche minimo, tra la valutazione dei compiti d'esame e l'annuncio dei risultati. In altre parole, anche se sono sicuro di aver risposto correttamente alle domande d'esame, rimane sempre un margine minimo di insicurezza finché i risultati non vengono annunciati – si tratta del margine tra constativo e performativo, tra la *misurazione* dei risultati e la loro *annotazione* (registrazione) nel pieno senso dell'atto simbolico. Tutta la mistica della burocrazia nel suo aspetto più sublime poggia su questo scarto: si conoscono i fatti, ma non si può mai essere sicuri di come questi fatti saranno registrati dalla burocrazia. E, come osserva Jean-Pierre Dupuy,²² lo stesso vale per le elezioni: nel processo elettorale, il momento della contingenza, dell'azzardo, del «sorteggio», è cruciale. Elezioni pienamente «razionali» non sarebbero affatto elezioni, ma un processo oggettivato e trasparente. Le società tradizionali (premoderne) risolvevano questo problema invocando una fonte trascendente che «verificasse» il risultato conferendogli autorità (Dio, il re...). Qui risiede il problema della modernità: le società moderne si percepiscono come autonome, autoregolate; ossia non possono più contare su una fonte esterna (trascendente) di autorità. Nondimeno, il momento dell'azzardo deve rimanere operativo nel processo elettorale, ragion per cui i commentatori politici amano insistere sull'«irrazionalità» del voto (non si sa mai quale strada prenderanno i voti negli ultimi giorni di una campagna elettorale...). In altre parole, la democrazia non funzionerebbe se fosse ridotta a un sondaggio d'opinioni permanente – completamente meccanizzato e quantificato, privato del suo carattere «performativo». Come ha osservato Lefort, il voto deve rimanere un rito (sacrificale), un rituale di autodistruzione e rinascita della società.²³ La ragione è che questa casualità stessa non deve essere trasparente, deve essere minimamente esteriorizzata/reificata: «la volontà del popolo» è il nostro equivalente di ciò che gli Antichi percepivano come l'imperscrutabile volontà di Dio o la mano del Fato. Ciò che il popolo non può accettare come il prodotto di una sua scelta diretta e arbitraria, come un risultato puramente aleatorio, può accettarlo come contingenza rivestita di un minimo di «Reale» – Hegel ne era già consapevole; questo è infatti il nocciolo della sua difesa della monarchia. E, ultimo ma non per importanza, lo stesso vale per l'amore: in esso ci deve essere un elemento di «risposta del Reale» («eravamo destinati l'uno all'altra da sempre»), non posso realmente

accettare che il mio innamoramento dipenda da un processo puramente contingente.²⁴

Anche un lettore superbo di Hegel come Gérard Lebrun sbaglia a collocare il pensiero politico hegeliano nella tradizione platonica dei «re-filosofi»: l'esercizio del potere deve essere giustificato da buone ragioni, chi lo detiene deve essere qualificato a esercitarlo, in virtù della sua conoscenza e delle sue capacità, e indirizzarlo verso il bene dell'intera comunità; tutto ciò discende dalla rappresentazione della burocrazia come la «classe universale» educata a salvaguardare gli scopi generali dello Stato dagli interessi particolari dei membri e dei gruppi della società civile. Nietzsche si oppone a questa visione tradizionale mettendo in discussione la premessa su cui poggia: che razza di potere (o di autorità) è mai quello che ha bisogno di giustificare sé stesso a partire dagli interessi di coloro su cui domina, che è costretto a fornire argomenti che legittimino il suo esercizio? Questa idea di potere non mina in tal modo sé stessa? Come posso essere il vostro padrone se ammetto la necessità di giustificare la mia autorità ai vostri occhi? Non implica questo che la mia autorità dipende dalla vostra approvazione, così che, agendo come vostro padrone, io in effetti vi servo (si ricordi la celebra massima di Federico il Grande, secondo la quale il re è il più alto servitore del suo popolo)? Non è vero piuttosto il contrario, e cioè che un'autorità degna di questo nome non ha bisogno di essere giustificata, bensì di essere accettata incondizionatamente? Dal punto di vista di Kierkegaard, affermare che un bambino obbedisca al padre perché lo considera saggio, onesto e buono, equivale a una totale sconfessione dell'autentica autorità paterna. In termini lacaniani, questo passaggio dall'autorità «naturale» all'autorità giustificata da ragioni è, ovviamente, il passaggio dal discorso del Padrone al discorso dell'Università. L'universo dell'esercizio giustificato del potere è eminentemente anti-politico e, in questo senso, «tecnocratico»: se ritengo che l'esercizio del mio potere debba fondarsi su ragioni accessibili e approvate da tutti gli esseri umani razionali, è perché, implicitamente, ammetto di essere, come agente del potere, assolutamente sostituibile, di agire esattamente come chiunque altro nella mia stessa posizione. La politica come dominio della lotta competitiva, come articolazione di antagonismi sociali irriducibili, è in tal modo rimpiazzata dall'amministrazione razionale in cui si realizza l'interesse universale.

Ma ha ragione Lebrun a imputare a Hegel questa idea di autorità giustificata? Non era Hegel perfettamente consapevole del fatto che la vera autorità contiene sempre un elemento di auto-asserzione tautologica? «È così perché lo dico io!». L'esercizio dell'autorità è un atto «irrazionale» di decisione contingente che spezza la catena

infinita dell'enumerazione dei *pro et contra*. Non è forse questo l'autentico fondamento logico della difesa hegeliana della monarchia? È necessario che al vertice dello Stato inteso come totalità razionale vi sia un'autorità «irrazionale», un'autorità non giustificata dalle sue qualificazioni: mentre tutti gli altri servitori dello Stato devono dimostrare di essere degni di esercitare il potere, l'autorità del re è legittimata unicamente dal fatto che egli è il re. Per dirla in termini più contemporanei, l'aspetto performativo delle azioni dello Stato è una prerogativa del monarca: la burocrazia prepara il contenuto dei decreti statali, ma è la firma del re a rendere esecutivi questi decreti, a imporli alla società. Hegel era pienamente conscio che è soltanto la distanza tra il «sapere» incarnato dalla burocrazia statale e l'autorità del padrone incarnata dal re a preservare il corpo sociale da una deriva «totalitaria»: quello che oggi chiamiamo «regime totalitario» non è un regime in cui il Padrone impone la sua autorità senza limiti ignorando i suggerimenti del sapere razionale, ma, al contrario, un regime in cui il Sapere (l'autorità razionalmente giustificata) assume immediatamente un potere «performativo» – Stalin non era (non si presentava come) un Padrone; egli era il massimo servo del popolo legittimato a comandare in virtù del suo sapere e delle sue capacità.

Questa intuizione di Hegel definisce la posizione unica del suo pensiero tra il discorso del Padrone (dell'autorità tradizionale) e il discorso dell'Università (del potere moderno autorizzato dalla ragione o dal consenso democratico dei sudditi): Hegel riconosce che il carisma del Padrone è un falso, che il Padrone è un impostore – è solo il fatto di occupare la posizione di Padrone (che i suoi sudditi lo trattano come un Padrone) a renderlo tale. Tuttavia, egli era altrettanto consapevole che, se ci si volesse liberare di questo eccesso imponendo un'autorità auto-trasparente e pienamente legittimata dal sapere tecnico-specialistico da essa detenuto, il risultato sarebbe catastrofico: invece di rimanere confinata nella figura del vertice simbolico dello Stato, l'«irrazionalità» si diffonderebbe nell'intero corpo del potere sociale. La burocrazia kafkiana è precisamente questo regime del sapere tecnico-specialistico privo della figura del Padrone – Brecht aveva ragione a sostenere, come riporta Benjamin nei suoi diari, che Kafka è «l'unico scrittore *autenticamente bolscevico*».²⁵

Hegel assume qui una posizione cinica? Ci sta dicendo di agire come se il monarca fosse autorizzato a dominare in base alle sue qualità, di celebrare la sua gloria, ecc., anche se sappiamo bene che, in sé, egli è nulla? Una notevole distanza separa il cinismo dalla posizione di Hegel: la scommessa (utopistica?) hegeliana è che si possa ammirare un monarca non per le sue supposte qualità reali, ma proprio per la sua mediocrità, in quanto rappresentante della fragilità umana. Qui, tuttavia, la faccenda inizia a complicarsi: l'eccesso al vertice

dell'edificio sociale (il re, il leader) non deve forse essere integrato da un eccesso alla sua base, da coloro che non hanno una parte nel corpo sociale, coloro che Rancière chiama «la parte dei senza-parte», e che Hegel chiama *Pöbel* (plebe)? Hegel non riesce a vedere che la plebe, proprio in virtù del suo status di eccesso distruttivo della totalità sociale, di «parte dei senza-parte», è la «determinazione riflessiva» della totalità in quanto tale, l'incarnazione immediata della sua universalità, l'elemento particolare nella cui forma la totalità sociale incontra sé stessa tra i suoi componenti, e che pertanto è il costituente fondamentale della sua identità.²⁶ Perciò Frank Ruda è pienamente giustificato a leggere il breve passo dedicato alla plebe nei *Lineamenti di filosofia del diritto* come il momento sintomatico di tutta la filosofia del diritto, se non dell'intero sistema, di Hegel.²⁷ Se Hegel avesse riconosciuto la dimensione universale della plebe, avrebbe inventato il sintomo (come fece Marx – che vide nel proletariato l'incarnazione delle impasse della società esistente, la classe universale).²⁸ In altre parole, l'idea della plebe è sintomatica perché descrive l'eccesso «irrazionale» che lo Stato razionale moderno necessariamente produce, un gruppo di persone che non trovano una collocazione nella totalità organizzata, sebbene formalmente appartenga a essa – in tal modo la plebe esemplifica perfettamente la categoria dell'universalità singolare (il singolare che dà immediatamente corpo all'universale, saltando la mediazione del particolare):

§244. Il decadere di una grande massa, al disotto della misura di un certo modo di sussistenza, il quale si regola da se stesso, come necessario per un componente della società – e, quindi, il far fronte alla perdita del sentimento del diritto, della giuridicità e della dignità, mediante un'attività e mediante un lavoro particolari, – produce la formazione della *plebe*, il che, al tempo stesso, porta con sé, in cambio, la più grande facilità di concentrare in poche mani ricchezze sproporzionate.²⁹

Qui è evidente il nesso tra il tema, eminentemente politico, dello status della plebe e il tema ontologico di base della relazione tra universalità e particolarità; vale a dire, il problema della corretta interpretazione del concetto hegeliano di «universalità concreta». Se intendiamo l'«universalità concreta» nel modo ordinario, cioè come la suddivisione organica dell'universale nei suoi momenti particolari – così che l'universalità non è una dimensione astratta a cui gli individui partecipano direttamente, dal momento che una tale partecipazione è sempre mediata dalla rete di determinazioni particolari – allora il modello corrispondente di società è quello corporativo: la società come Intero organico in cui ciascun individuo deve trovare la sua particolare collocazione, partecipa allo Stato nella misura in cui assolve ai suoi particolari doveri o obblighi. Non esistono cittadini in quanto tali, si deve essere membri di uno stato particolare (contadino, pubblico ufficiale, madre di famiglia, insegnante, artigiano...) allo scopo di contribuire all'armonia dell'Intero. Questo è lo Hegel proto-

fascista di Bradley, che oppone all'liberalismo atomistico (la società organizzata come un'unità meccanica di individui astratti) lo Stato come organismo vivente in cui ciascuna parte svolge una funzione specifica. All'interno di questo spazio, la plebe deve apparire come l'eccesso irrazionale, come la minaccia all'ordine e alla stabilità sociale, come la massa degli emarginati che, al contempo, si escludono e sono esclusi dalla totalità sociale «razionale».

Ma è veramente questo ciò a cui mira Hegel quando definisce il concetto di «universalità concreta»? Non è piuttosto il cortocircuito tra *genus* e (una delle sue) specie il centro della negatività dialettica, così che il *genus* figura come una delle sue stesse specie e contrapposto ad esse? In questo senso, l'universalità concreta è precisamente un'universalità che include sé stessa tra le sue specie, nella forma di un momento singolare privo di un contenuto particolare – in breve, sono precisamente coloro che non hanno una parte nell'Intero sociale (come gli esponenti della plebe) a rappresentare la dimensione universale della società che li genera. Perciò, la plebe non può essere abolita se non si trasforma radicalmente l'intero edificio sociale – cosa che Hegel sapeva bene: egli è abbastanza coerente da confessare che tale «questione che muove e tormenta» è insolubile non per cause esterne e contingenti, ma per ragioni concettuali strettamente immanenti. Dopo aver elencato una serie di misure atte a risolvere il problema (controllo di polizia e repressione, beneficenza, deportazione della plebe nelle colonie...), egli deve ammettere che queste misure costituiscono solo dei palliativi secondari – il problema della povertà è irrisolvibile non a causa della scarsità di mezzi, perché la società non è abbastanza ricca per prendersi cura dei poveri, ma, al contrario, perché c'è troppa ricchezza sociale – più la società è ricca, più povertà essa produce:

§245. Se alla classe più ricca fosse imposto il tributo diretto, o se in altra proprietà pubblica (ospedali ricchi, fondazioni, conventi) esistessero i mezzi diretti per conservare le masse, che si avvicinano alla povertà, nello stato del loro ordinario modo di vivere, la sussistenza degli indigenti sarebbe assicurata, senza essere mediata dal lavoro; la qual cosa sarebbe contro il principio della società civile e del sentimento degli individui di essa, della loro autonomia e della loro dignità, – o, se essa fosse mediata dal lavoro (dall'occasione di questo), sarebbe accresciuta la quantità dei prodotti, nella cui sovrabbondanza e nel difetto di proporzionati consumatori essi stessi produttivi, sta certamente il male che, in queste due maniere, semplicemente ingrandisce. Appare qui che, nella *sovrabbondanza della ricchezza*, la società civile *non è ricca abbastanza*, cioè, non possiede, nella ricchezza ad essa propria, abbastanza per ovviare all'esuberanza della povertà e alla formazione della plebe.³⁰

Da notare la finezza dell'analisi di Hegel: la povertà non è solo una condizione materiale, ma anche la posizione soggettiva dell'essere privati del riconoscimento sociale, ragion per cui non basta provvedere ai poveri attraverso la beneficenza pubblica o privata, poiché anche in tal caso ad essi sarebbe ancora preclusa la

soddisfazione derivante dalla cura autonoma di sé. Inoltre, quando Hegel sottolinea che la società – l'ordine sociale esistente – è l'orizzonte ultimo in cui il soggetto scopre il proprio contenuto sostanziale ed è riconosciuto in quanto tale, ossia che la libertà soggettiva può realizzarsi soltanto nella razionalità dell'ordine etico universale, se ne deve trarre la conseguenza opposta (sebbene ciò non sia affermato esplicitamente) che chi *non* ottiene questo riconoscimento da parte dell'ordine esistente ha il diritto di ribellarsi ad esso: se i membri di una classe del popolo sono privati sistematicamente dei loro diritti, della loro dignità in quanto persone, essi sono *eo ipso* anche liberati da ciò che li vincola all'ordine sociale, in quanto questo ordine non costituisce più la loro sostanza etica. Il tono liquidatorio delle affermazioni di Hegel sulla «plebe» non dovrebbe impedirci di vedere il fatto essenziale che egli considerava la ribellione giustificata in termini razionali: la «plebe» è una classe di persone alla quale, non in via contingente ma sistematicamente, viene negato il riconoscimento da parte della sostanza etica, così che questa classe è dispensata da qualunque obbligo verso la società.

La negatività, l'elemento non-riconosciuto dell'ordine esistente, è così un prodotto necessario di questo stesso ordine, è inerente ad esso, pur essendo sprovvisto di una precisa collocazione al suo interno. Qui, tuttavia, Hegel commette un errore (secondo i suoi stessi standard): non azzarda l'ovvia ipotesi che, in quanto tale, la plebe dovrebbe rappresentare immediatamente l'universalità sociale. Proprio perché è esclusa, privata del riconoscimento della sua posizione particolare, la plebe è l'universale in quanto tale. Su questo punto, almeno, Marx aveva ragione a criticare Hegel, dimostrando di essere più hegeliano dello stesso Hegel. Com'è noto, il punto di partenza dell'analisi marxiana è il «proletariato» designato come l'elemento «irrazionale» della totalità sociale «razionale», la sua ingiustificabile «parte dei senza-parte», l'elemento da essa generato sistematicamente e, al contempo, privato degli stessi diritti fondamentali che definiscono la totalità; in virtù di questa sua speciale posizione, il proletariato rappresenta la dimensione dell'universalità, e la sua emancipazione è possibile soltanto nella e attraverso l'emancipazione universale. In un certo senso, *ogni* atto è proletario: «C'è solo un sintomo sociale: ogni individuo è effettivamente proletario, vale a dire, non dispone di un discorso per mezzo del quale possa stabilire un legame sociale».31 Solo da questa posizione «proletaria» dell'essere privati del discorso (solo dalla «parte dei senza-parte» nel corpo sociale esistente) può emergere un atto.

Che relazione intercorre tra questi due eccessi (al vertice e alla base) ? Il loro legame non ci offre forse la formula dei regimi populistici e autoritari? Nel *Diciotto brumaio di Luigi Bonaparte*, che analizza il

primo esempio storico di questi regimi (il regno di Napoleone III), Marx osserva che la strategia di Napoleone III consisteva nel giocare una classe contro l'altra, derubare l'una per accontentare l'altra; tuttavia la classe su cui egli basava effettivamente il suo potere era il *Lumpenproletariat*, la plebe. In modo analogo, il paradosso del fascismo è che esso difende un ordine gerarchico in cui «ognuno ha il proprio posto», mentre la sua unica vera base sociale è la plebe (i delinquenti delle SA ecc.) – nel fascismo, l'unico legame di classe diretto che il Leader può vantare è quello che lo congiunge alla plebe; solo tra gli esponenti della plebe Hitler era veramente «a casa».

Hegel, naturalmente, è consapevole che la povertà oggettiva non è sufficiente a generare una plebe: la povertà oggettiva deve essere soggettivizzata, trasformata in un «sentimento», esperita come un'ingiustizia radicale in base alla quale il soggetto non sente più nessun dovere o obbligo verso la società. Hegel non lascia dubbi sul fatto che questa ingiustizia sia reale: la società ha il dovere di garantire le condizioni di una vita autonoma, libera e dignitosa a tutti i suoi membri – si tratta di un diritto che autorizza coloro a cui viene negato a scogliere i propri obblighi verso la società:

§244. Il modo più vile di sussistenza, quello della plebe, si costituisce da sé: tuttavia questo *minimum* è molto diverso presso i vari popoli. In Inghilterra, anche il più povero crede di avere un suo diritto; il che è una cosa diversa da ciò, per cui, in altri paesi, i poveri sono soddisfatti. La povertà in sé non trasforma alcuno in plebe; questa è determinata, soltanto dal sentimento che si connette con la povertà, dalla ribellione interna, contro i ricchi, la società, il governo etc. Inoltre, è collegato a questo, il fatto che l'uomo, il quale è diretto all'accidentalità, diviene frivolo e pigro, per es., i lazzaroni a Napoli. Quindi sorge nella plebe il male, per cui, essa non ha la dignità di trovare la propria sussistenza, mediante il proprio lavoro, e tuttavia, pretende di trovare la propria sussistenza in quanto suo diritto. Di fronte alla natura, nessun uomo può affermare un diritto; ma, nello stato sociale, il difetto acquista subito la forma di torto, il quale è fatto a questa o a quella classe. L'importante questione, come si debba sovvenire la povertà, è questione che muove e tormenta particolarmente le società moderne.³²

È facile scorgere l'ambiguità e l'oscillazione nella linea argomentativa di Hegel. All'inizio egli sembra biasimare i poveri perché soggettivizzano la loro posizione come posizione di una plebe, perché abbandonano il principio di autonomia che obbliga i soggetti ad assicurarsi la sussistenza con il lavoro, perché pretendono di ricevere dalla società i mezzi di sussistenza come se fosse un loro diritto. Poi, cambia, quasi impercettibilmente, tono, sottolineando che, diversamente dalle sue relazioni con la natura, l'uomo può rivendicare diritti contro la società, perché la povertà non è solo un fatto sociale ma anche un torto che una classe fa a un'altra classe. Inoltre, c'è un sottile *non sequitur* nell'argomentazione: Hegel passa direttamente dall'indignazione della plebe contro i ricchi, la società e il governo alla sua mancanza di rispetto di sé – la plebe è irrazionale perché pretende di ottenere i mezzi per condurre una vita dignitosa senza

dover lavorare, negando così l'assioma fondamentale della società moderna, il quale prevede che la libertà e l'autonomia siano il prodotto dell'automediazione. Di conseguenza, il diritto alla sussistenza

può apparire irrazionale solo perché [Hegel] lega l'idea di diritto al concetto di libero arbitrio, che può essere libero solo se diventa oggetto per sé attraverso l'attività oggettiva. Rivendicare un diritto alla sussistenza senza attività e al contempo rivendicarlo soltanto per sé, secondo Hegel, equivale a rivendicare qualcosa che non ha né l'universalità né l'oggettività di un diritto. Il diritto che la plebe rivendica è perciò un *diritto senza diritto* e [...] di conseguenza definisce la plebe come la particolarità che si svincola perfino dalla interrelazione essenziale tra diritti e doveri.³³

Ma l'indignazione non equivale necessariamente alla mancanza di rispetto di sé: non genera automaticamente la richiesta di essere assistiti. L'indignazione può anche essere espressione diretta del rispetto di sé: dal momento che la plebe è prodotta necessariamente, come parte del processo sociale di (ri)produzione della ricchezza, è la società stessa a negarle la possibilità di partecipare all'universo delle libertà e dei diritti; è negato il diritto ad avere diritti, perché il «diritto senza diritto» è effettivamente un meta-diritto o un diritto riflessivo, un diritto universale ad avere diritti, a poter agire come soggetto libero e autonomo. La pretesa di essere assistiti senza dover lavorare è pertanto una manifestazione (forse superficiale) della rivendicazione più fondamentale, e in nessun modo «irrazionale», di avere la possibilità di agire come un soggetto libero e autonomo, di essere inclusi nell'universo delle libertà e degli obblighi. In altre parole, poiché la plebe è esclusa dalla sfera universale della vita autonoma e libera, la sua istanza è essa stessa universale: «il *diritto senza diritto* rivendicato contiene una dimensione universale latente e non ha il carattere di un diritto puramente particolare. È un diritto che, seppur articolato in modo particolare, riguarda in modo latente chiunque e consente di scorgere un'esigenza di eguaglianza oltre l'assetto statale dato».³⁴

A questo punto, va introdotta un'ulteriore e importante distinzione, che in Hegel è presente soltanto in una forma implicita (nella forma dell'opposizione tra i due eccessi della povertà e della ricchezza), ma che viene esplicitamente elaborata da Ruda: i membri della plebe (gli esclusi dalla sfera dei diritti e delle libertà):

possono differenziarsi strutturalmente in due generi: i poveri e i giocatori d'azzardo. Chiunque può, non per scelta, diventare povero, ma solo chi decide arbitrariamente di non soddisfare i propri bisogni egoistici e i propri desideri mediante il lavoro può diventare un giocatore d'azzardo. Egli dipende interamente dai movimenti contingenti dell'economia borghese e spera di assicurarsi la sussistenza in un modo altrettanto contingente – per esempio giocando in borsa.³⁵

Chi è eccessivamente ricco fa parte così di una specie di plebe, nel senso che viola le regole della (o si esclude dalla) sfera dei doveri e

delle libertà: non solo pretende che la società provveda alla sua sussistenza senza dover lavorare, ma questa sussistenza gli è fornita *de facto*. Di conseguenza, malgrado Hegel critichi in generale la posizione della plebe, che oppone i suoi interessi puramente particolari all'universalità esistente e razionalmente organizzata, come posizione irrazionale ed egoistica, questa differenziazione tra le due plebi dimostra come la sua sentenza debba riguardare solo la plebe ricca: «Mentre la plebe ricca è, come ritiene correttamente Hegel, una plebe puramente particolare, la plebe povera contiene, a dispetto del giudizio di Hegel, una dimensione universale latente, che non è affatto subordinata all'universalità della concezione hegeliana dell'etica». ³⁶

Si può così dimostrare come, nel caso della plebe, Hegel disattendesse alla matrice del suo stesso processo dialettico, regredendo *de facto* dal concetto propriamente dialettico di totalità a un modello corporativo di Intero sociale. Si tratta semplicemente di un cedimento empirico e accidentale, così che potremmo correggere questo e altri errori simili per ristabilire la coerenza del «vero» sistema hegeliano? Il punto è, naturalmente, che anche in questo caso si dovrebbero applicare i principi fondamentali della dialettica: questi cedimenti locali sono momenti sintomali immanenti, indicano una falla più profonda, strutturale, nel meccanismo del processo dialettico. In breve, se Hegel avesse articolato il carattere universale della plebe, il suo intero modello di Stato razionale avrebbe dovuto essere abbandonato. Ciò significa che non dovremmo fare altro che effettuare il passaggio da Hegel a Marx? Questa incoerenza sarebbe risolta se alla plebe si sostituisse il proletariato come «classe universale»? Così Rebecca Comay riassume il limite socio-politico di Hegel:

Hegel non è Marx. La plebe non è il proletariato, il comunismo non è all'orizzonte e la rivoluzione non costituisce una soluzione [...]. Hegel non è disposto a vedere nelle contraddizioni della società civile la campana che suona a morto per la società classista, a identificare il capitalismo come ciò che affossa il capitalismo stesso o a considerare le masse di diseredati come qualcosa di più che una marea di cieca e informe reazione, 'elementare, irrazionale, barbara e terrificante' [...] uno sciame la cui integrazione resta irrealizzata e irrealizzabile, un 'dover essere' [...]. Ma l'aporia, inconsueta per Hegel, indica qualcosa di difettoso o già fatiscante nell'edificio che egli dichiara in via di perfezionamento, un difetto sia della realtà che della razionalità, tale da minare la solidità di quello Stato che Hegel altrove celebra, hobbesianamente, come divinità terrena. ³⁷

Hegel era semplicemente condizionato dal contesto storico in cui era immerso, giunse troppo presto, quando i tempi non erano ancora maturi, per vedere il potenziale di emancipazione della «parte dei senza-parte», e quindi non avrebbe potuto fare altro che registrare, con onestà intellettuale, le aporie irrisolte e irrisolvibili del suo Stato razionale? Forse. Tuttavia, le esperienze storiche del ventesimo secolo non ci impongono di problematizzare anche la prospettiva rivoluzionaria di Marx? Non siamo oggi, nel mondo post-Fukuyama, in

una situazione identica a quella con cui dovette fare i conti l'ultimo Hegel? Vediamo «qualcosa di difettoso o già fatiscente nell'edificio» del *welfare state* liberal-democratico che, negli utopici anni Novanta di Fukuyama, poteva apparire come la «fine della storia», la migliore forma possibile di organizzazione politico-economica. Forse, ci imbattiamo qui in un ulteriore caso di non-sincronia: in un certo senso, Hegel era più vicino al bersaglio di quanto lo fosse Marx; nel corso del ventesimo secolo abbiamo assistito al sostanziale fallimento di tutti i tentativi di attuare l'*Aufhebung* della rabbia delle masse diseredate nella determinazione del soggetto proletario a risolvere gli antagonismi sociali; l'«anacronistico» Hegel è dunque a noi più contemporaneo rispetto a Marx.

A questo punto possiamo anche riconoscere l'errore di Althusser quando contrappone rozzamente la struttura surdeterminata alla totalità hegeliana riducendo quest'ultima a semplice sincronicità, «totalità espressiva»: per lo Hegel di Althusser, ogni epoca storica è dominata da un unico principio spirituale che si esprime in tutte le sfere sociali. Tuttavia, come l'esempio della sfasatura temporale tra Francia e Germania (riportato nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*) dimostra, la non-contemporaneità è un principio non estraneo alla dialettica hegeliana: la Germania era politicamente in ritardo rispetto alla Francia, in cui ebbe luogo la Rivoluzione, ragion per cui essa poteva solo prolungare la Rivoluzione nel dominio del pensiero. E la Rivoluzione avvenne in Francia soltanto perché la Francia era a sua volta in ritardo rispetto alla Germania; cioè perché la Francia non aveva accolto la Riforma, la quale afferma la libertà interiore riconciliando in tal modo il dominio secolare con quello spirituale. Lungi dall'essere un'eccezione o una complicazione accidentale, l'anacronismo è la «firma» della coscienza: «l'esperienza rilancia continuamente sé stessa, avanza sempre richieste che esso (cioè il mondo) non è preparato a realizzare e a riconoscere, e la coscienza giunge inevitabilmente troppo tardi per fare la differenza, se non altro perché, nel frattempo, la posta in gioco è ormai cambiata».³⁸ Questa intempestività anacronistica vale a maggior ragione per le rivoluzioni: «La Rivoluzione 'francese', che fornisce la misura della sfasatura 'tedesca', è essa stessa prematura [...]. Non esiste il momento giusto, non ci sono i 'tempi maturi' per la rivoluzione (o non ce ne sarebbe bisogno). La Rivoluzione arriva sempre troppo presto (le condizioni non sono mai quelle giuste) o troppo tardi (non riesce a tenere il passo della sua stessa iniziativa)».³⁹ Sotto questa luce, appare chiaramente l'insipienza di quei «marxisti critici» che ripetono continuamente il mantra secondo il quale l'origine dello stalinismo sarebbe da imputare al fatto che la prima rivoluzione proletaria è avvenuta nel luogo sbagliato (la Russia dispotica, semi-«asiatica» e sottosviluppata,

anziché l'Europa occidentale) – le rivoluzioni, per definizione, accadono *sempre* nel tempo e nel posto sbagliato, sono sempre «fuori luogo». E non fu la Francia rivoluzionaria condizionata dalla sua arretratezza (a causa dell'assolutismo) rispetto all'Inghilterra in termini di modernizzazione capitalistica? Ma questa non-contemporaneità è irriducibile? Non è il Sapere assoluto il momento conclusivo del sistema hegeliano, il momento in cui, finalmente, la storia ricomprende sé stessa, il momento in cui il concetto e la realtà si sovrappongono in piena sincronia? Comay respinge questa facile lettura:

Il Sapere assoluto è l'esposizione di questo ritardo. Il suo mandato consiste nell'esplicitare la dissonanza strutturale dell'esperienza. Se la filosofia aspira all'universalità, non è per sincronizzare i calendari o fornire una compensazione intellettuale al proprio carattere tardivo. Il suo contributo è piuttosto quello di formalizzare la necessità del ritardo, unitamente alle strategie inventive mediante le quali questo stesso ritardo è invariabilmente mascherato, ignorato, agghindato o razionalizzato.⁴⁰

Tale ritardo – in definitiva non solo il ritardo tra gli elementi di una stessa totalità storica, ma anche il ritardo della totalità rispetto a sé stessa, dal momento che essa deve contenere quegli elementi anacronistici che soli le consentono di istituirsi come totalità – è l'aspetto temporale del vuoto che alimenta il processo dialettico; lungi dal colmare questo vuoto, il «Sapere assoluto» lo rende visibile in quanto tale, nella sua necessità strutturale:

Il Sapere assoluto non è né una compensazione, come la remissione di un debito, né un adempimento: il vuoto è costitutivo (il che non significa che non sia storicamente sovradeterminato). Piuttosto che cercare di colmare il vuoto con l'accumulazione di un plusvalore concettuale, Hegel si propone di demistificare i fantasmi che utilizziamo per riempirlo.⁴¹

Qui sta la differenza tra Hegel e l'evoluzionismo storicistico: quest'ultimo concepisce il progresso storico come una successione di forme, ciascuna delle quali cresce, raggiunge il suo apogeo per poi, una volta divenuta obsoleta, disintegrarsi; al contrario per Hegel la dissoluzione è precisamente il segno della «maturità», perché non si dà mai la pura sincronicità, il momento in cui forma e contenuto si sovrappongono senza dilazione.

Forse dovremmo concepire la stessa trinità europea come un nodo borromeo di anacronismi: il modello di eccellenza di ciascuna nazione (l'economia politica inglese, la politica francese, la filosofia tedesca) si basa su un ritardo anacronistico in altri campi (l'eccellenza del pensiero tedesco era il risultato paradossale della sua arretratezza politico-economica; la Rivoluzione francese affondava le sue radici nel ritardo dello sviluppo capitalistico in Francia, dovuto all'assolutismo, e così via). In questo senso, la trinità funzionava come un nodo borromeo: ogni coppia di nazioni era interconnessa solo attraverso la mediazione della terza (in politica, la Francia collega l'Inghilterra e la

Germania, ecc.).

Dovremmo azzardare un passo ulteriore e demistificare proprio l'idea di nazione storica mondiale, ossia quella nazione destinata a incarnare il grado di sviluppo che la storia mondiale ha raggiunto in una certa fase. Si dice spesso che, in Cina, se si odia veramente qualcuno, lo si maledice così: «Che tu possa vivere in tempi interessanti!» Come Hegel sapeva bene, nella nostra storia, i «tempi interessanti» sono stati in effetti periodi di irrequietezza, guerre e lotte di potere, che hanno portato sofferenze a milioni di innocenti: «La storia non è il terreno della felicità. I periodi di felicità sono pagine vuote, poiché sono i periodi di concordia, nei quali manca l'antitesi». ⁴² Si dovrebbe allora concepire la successione delle grandi nazioni «storiche» che, quasi passandosi la fiaccola, hanno incarnato di volta in volta il progresso (Iran, Grecia, Roma, Germania ...), non come una benedizione in cui ciascuna di esse è temporaneamente elevata al rango di nazione storica mondiale, ma, piuttosto, come la trasmissione di una specie di malattia spirituale, una malattia che arreca sofferenza e distruzione al popolo che contamina? Gli ebrei costituivano una nazione ordinaria che viveva in una felice «pagina vuota» della storia, finché, per ragioni ignote, Dio non li scelse come popolo eletto, il che avrebbe loro procurato solo dolore e diaspora – la soluzione di Hegel è che questo fardello può essere trasmesso ad altri, così che si possa ritornare a vivere nella «pagina vuota» e felice della storia. Oppure, per metterla in termini althusseriani, malgrado le persone conducano solitamente la propria vita come individui, di tanto in tanto alcune di loro hanno la sfortuna di essere interpellate come soggetti del grande Altro.

Tornando alla plebe, la definizione di «plebe universale» sembra inquadrare bene la situazione del proletariato odierno. Nel *dispositif* classicamente marxista dello sfruttamento, il capitalista e il lavoratore si incontrano sul mercato come individui formalmente liberi, soggetti eguali dello stesso ordine giuridico, cittadini dello stesso Stato, dotati degli stessi diritti civili e politici. Oggi, questo paradigma legale di eguaglianza, questa partecipazione condivisa ai medesimi spazi civili e politici, si sta gradualmente dissolvendo con il sorgere di nuove forme di esclusione sociale e politica: migranti illegali, abitanti di slum, rifugiati, ecc. È come se, parallelamente alla regressione dal profitto alla rendita, il sistema esistente, per continuare a riprodursi, dovesse resuscitare le forme pre-moderne di esclusione diretta – non può più limitarsi allo sfruttamento e al dominio nella forma dell'autorità civile e legale. In altre parole, mentre la classe operaia tradizionale è sfruttata proprio in virtù della sua partecipazione alla sfera dei diritti e delle libertà – cioè mentre *de facto* la schiavitù si realizza paradossalmente nella sfera dell'autonomia e della libertà, mediante il

lavoro finalizzato alla sussistenza – alla plebe odierna si nega perfino il diritto di essere sfruttata, il suo status oscilla tra quello della vittima a cui provvede l'intervento umanitario e caritatevole e quello del terrorista da contenere o schiacciare; e, esattamente come descritto da Hegel, il plebeo odierno talvolta rivendica il diritto alla sussistenza senza lavoro (è il caso dei pirati somali).

Qui dovremmo tenere assieme, come aspetti differenti di uno stesso limite, le due tematiche che Hegel lascia irrisolte (disattendendo ai principi della sua stessa dialettica): la plebe e il sesso. Lungi dal costituire semplicemente il fondamento naturale della vita umana, la sessualità è il terreno su cui gli uomini si separano dalla natura: l'idea della perversione o della passione sessuale estrema è del tutto estranea all'universo animale. In questo caso, Hegel resta al di sotto dei suoi stessi standard: si limita a descrivere il modo in cui, attraverso la cultura, la sostanza naturale della sessualità viene coltivata, superata, mediata – gli esseri umani non fanno l'amore solo per procreare; la sessualità umana, come fattore della complessa dinamica della seduzione e del matrimonio, esprime il legame spirituale tra uomo e donna e così via. Limitandosi ad affermare questo, Hegel non riesce a cogliere il fatto che, negli esseri umani, la sessualità non è solo trasformata o civilizzata, ma è, molto più radicalmente, *modificata al livello sostanziale*: da pulsione istintuale diretta alla riproduzione, essa si trasforma in una pulsione che deve sempre incontrare un ostacolo immanente nel conseguimento del suo obiettivo naturale (la riproduzione appunto) e che perciò esplode in un'infinita e metafisica passione. L'addomesticamento culturale della sessualità non equivale quindi all'addomesticamento culturale della natura, in quanto ciò che in esso si tenta di controllare è l'eccesso propriamente in-naturale della passione sessuale meta-fisica. Questo eccesso di negatività discernibile nel sesso, e nella plebe, costituisce esattamente la dimensione della «sregolatezza» identificata da Kant come la libertà distruttiva a causa della quale l'uomo, a differenza degli animali, ha bisogno di un padrone. La sessualità non è dunque la sostanza animale «superata» nei costumi e nei rituali civilizzati, ingentilita, disciplinata, ecc. – paradossalmente, l'eccesso della sessualità, la sessualità come Passione incondizionata che minaccia di far esplodere tutte le restrizioni «civilizzate», è il risultato della Cultura. Nei termini del *Tristano* di Wagner: la civiltà non è solo l'universo del Giorno, dei rituali e degli onori che vincolano gli individui; essa è anche la Notte, la passione infinita in cui i due amanti vogliono dissolvere la loro esistenza quotidiana – gli animali non conoscono una tale passione. In questo modo, la civiltà/Cultura pone/trasforma retroattivamente il suo presupposto naturale, «denaturalizza» retroattivamente la natura stessa – ciò che Freud chiamava l'Id, la libido. Anche qui, lottando

contro il suo ostacolo naturale, contro la sostanza naturale che gli si contrappone, lo Spirito è in guerra con sé stesso, con la sua stessa essenza.

Elisabeth Lloyd suggerisce che l'orgasmo femminile non abbia nessuna funzione evolutiva: esso non è il prodotto di un adattamento biologico volto a conseguire dei vantaggi evolutivi, ma un'«appendice», come i capezzoli maschili.⁴³ Nello stadio di sviluppo embrionale, maschio e femmina condividono, per i primi due mesi, la stessa struttura anatomica, prima che cominci il processo di differenziazione – la femmina acquisisce la capacità di avere un orgasmo soltanto perché, più tardi, il maschio ne avrà bisogno, così come il maschio sviluppa i capezzoli soltanto perché, più tardi, la femmina ne avrà bisogno. Tutte le spiegazioni ordinarie di questo fenomeno (come la tesi del «risucchio uterino» – l'orgasmo provoca contrazioni che «risucchiano» lo sperma favorendo così il concepimento) sono infondate: mentre il piacere sessuale e anche la clitoride *hanno* una funzione adattiva, l'orgasmo è del tutto superfluo. Il fatto che questa tesi faccia infuriare le femministe testimonia del declino dei nostri standard intellettuali: come se il carattere superfluo dell'orgasmo non lo rendesse a maggior ragione «spirituale» – si tenga presente che, secondo alcuni evoluzionisti, il linguaggio stesso sarebbe un sottoprodotto privo di una chiara funzione evolutiva. Dovremmo quindi stare attenti a non perdere di vista il rovesciamento dialettico sostanziale implicato in questa teoria: il momento in cui il punto di partenza immediato e sostanziale («naturale») non è soltanto agito, trasformato, mediato/culturalizzato, ma si risolve nella sua vera sostanza. Non siamo soltanto noi ad agire sulla natura per trasformarla – mediante un rovesciamento retroattivo, la natura stessa trasforma radicalmente la propria «natura».⁴⁴ Perciò quei cattolici che pretendono che solo il sesso finalizzato alla procreazione sia umano, mentre l'accoppiamento finalizzato al piacere sia bestiale, mancano totalmente il bersaglio e finiscono per celebrare l'animalità dell'uomo.

Per quale ragione il cristianesimo si oppone alla sessualità, ammettendo, come male necessario, unicamente la sua funzione procreativa? Non perché nella sessualità emerga la nostra natura più bassa, ma precisamente perché essa contende alla pura spiritualità la palma di attività meta-fisica primordiale. L'ipotesi freudiana è che il passaggio dagli istinti animali (di accoppiamento) alla sessualità vera e propria (le pulsioni) segni la transizione primordiale dal regno fisico della vita biologica (animale) alla meta-fisicità, all'eternità e all'immortalità, a un piano del tutto indifferente al ciclo biologico di generazione e corruzione.⁴⁵ Platone dimostrò di esserne già consapevole quando scrisse che l'Eros, l'attrazione erotica per il corpo bello, rappresenta il primo passo verso il Bene supremo. I cristiani più

perspicaci (come Simone Weil) individuavano nel desiderio sessuale la tensione verso l'Assoluto. La sessualità umana è caratterizzata dall'impossibilità di raggiungere il suo fine, e questa impossibilità costitutiva è ciò che la eternizza, come si racconta nei miti dei grandi amanti, il cui amore prosegue al di là della vita e la morte. Il cristianesimo (in particolare il cattolicesimo) concepisce questo eccesso propriamente meta-fisico della sessualità come un disturbo da sradicare. Paradossalmente, vuole liberarsi del suo concorrente riducendo la sessualità alla sua funzione procreativa animale: vuole «normalizzare» la sessualità, spiritualizzandola dall'esterno (imponendole l'involucro esteriore della spiritualità – il sesso deve aver luogo all'interno della relazione amorosa e nel rispetto del proprio partner ecc.). In tal modo esso oblitera la dimensione spirituale immanente alla sessualità, la dimensione della passione incondizionata. Anche Hegel soccombe a questo errore, quando considera la dimensione propriamente umana-spirituale della sessualità soltanto nella sua forma culturalizzata e mediata, ignorando il fatto che questa mediazione transustanzia retroattivamente o eternizza l'oggetto stesso della mediazione. In tutti questi casi, l'obiettivo consiste nel liberarsi del doppio inquietante della spiritualità, di una spiritualità nella sua forma libidinale oscena, dell'eccesso che assolutizza l'istinto nella pulsione eterna.

I limiti dell'idea hegeliana di sessualità sono chiaramente individuabili nella teoria del matrimonio (esposta nei *Lineamenti di filosofia del diritto*), che nondimeno merita una lettura attenta: sotto la superficie del classico concetto borghese di matrimonio si muovono numerose implicazioni inquietanti. Mentre il soggetto entra volontariamente nel rapporto matrimoniale, e così rinuncia alla sua autonomia immergendosi nell'unità immediata o sostanziale della famiglia (che si rapporta a ciò che le è esterno come una persona), la funzione effettiva della famiglia è l'esatto opposto di questa unità sostanziale: educare coloro che nascono al suo interno ad abbandonare il nucleo familiare (genitoriale) e a seguire la propria strada indipendentemente da esso. La prima lezione del matrimonio è quindi che il fine ultimo di ogni unità etica sostanziale è precisamente la propria dissoluzione, dal momento che essa produce individui che affermeranno la loro piena autonomia contro l'unità sostanziale che li ha generati.

Questa resa dell'individualità autonoma è la ragione che Hegel oppone a chi (Kant incluso) insiste sulla natura contrattuale del matrimonio: «è stato notato che il matrimonio non è, nella sua base essenziale, un rapporto contrattuale, poiché esso anzi è precisamente un uscire dal punto di vista contrattuale, proprio della personalità autonoma nella sua individualità, per *annullarlo*. L'identificazione

delle personalità, per la quale la famiglia è una *persona* e i membri sono accidenti di essa (la sostanza, però, è essenzialmente il rapporto degli accidenti con essa stessa...) è lo spirito etico» (§163).⁴⁶ È chiaro in che senso, per Hegel, il matrimonio sia «un rapporto contrattuale [che] è precisamente un uscire dal punto di vista contrattuale»: si definisce contratto un accordo tra due o più individui autonomi, ciascuno dei quali conserva la sua libertà astratta (come nel caso dello scambio di merci); tuttavia il matrimonio è una strana specie di contratto in cui le due parti coinvolte si obbligano precisamente ad abbandonare o a rinunciare alla propria autonomia e libertà astratta, subordinandole a un'unità etica e organica più alta.⁴⁷

Hegel intende qui opporsi a due concezioni: la teoria del contratto e la connessa rappresentazione romantica del matrimonio, il cui nucleo centrale è l'amore appassionato della coppia, così che la forma del matrimonio è, nella migliore delle ipotesi, la semplice registrazione di questo legame e, nella peggiore, un ostacolo al vero amore. È facile riconoscere come queste due concezioni siano complementari: se l'autentico nucleo del matrimonio è l'intima passione d'amore, allora, ovviamente, il matrimonio non è altro che un contratto esteriore. Per Hegel, al contrario, la cerimonia esteriore non è affatto esteriore – in essa risiede il vero nocciolo etico del matrimonio:

Se la *conclusione del matrimonio* come tale, la solennità per cui l'essenza di questo legame è espressa e *constatata* come un ethos, elevato al disopra dell'*accidentalità* del sentimento e dell'*inclinazione particolare*, è considerata *formalità esterna* o un cosiddetto *precetto* semplicemente civile, nulla resta a quest'atto, se non, forse, di avere il fine dell'edificazione e dell'autenticazione del rapporto civile, o, anzi, di essere semplicemente l'arbitrio positivo di un precetto civile o ecclesiastico, che non soltanto è indifferente alla natura del matrimonio, ma che, anche, in quanto il sentimento, in nome del precetto, annette un valore a questa conclusione formale, e in quanto la riguarda come condizione preventiva del pieno abbandono reciproco, scinde il sentimento dell'amore e, come cosa estranea, è in contraddizione con l'interiorità di questa unione. Tale opinione, avendo la pretesa di dare il più alto concetto della libertà, dell'interiorità e della pienezza dell'amore, nega invece l'ethos dell'amore, il più alto ritegno e la posposizione del semplice istinto naturale [...]. Particolarmente, da quella veduta, è esclusa la determinazione etica, la quale consiste in ciò: che la coscienza si concentra, dalla sua naturalità e soggettività, nel pensiero del sostanziale e, invece di riserbarsi sempre più l'accidentale e l'arbitrio dell'inclinazione sensitiva, toglie il legame a quest'arbitrio e lo rimette al sostanziale.⁴⁸

In questo passo, Hegel sta respingendo la visione romantica di Schlegel e dei suoi amici, secondo la quale «la cerimonia della conclusione del matrimonio sia superflua e sia una formalità, la quale potrebbe essere omessa, poiché il sostanziale è l'amore, e che, anzi, con questa solennità esso perda di valore [...]. La dedizione sensuale è colà rappresentata come richiesta per la dimostrazione della libertà e interiorità dell'amore: argomentazione, che non è ignota ai seduttori».⁴⁹ La visione romantica cancella l'evidenza che il matrimonio è «l'amore giuridicamente etico [*rechtlich sittliche*], pel

quale il transitorio, il capriccioso e il semplicemente soggettivo del medesimo scompare da esso».50 Il paradosso qui è che, nel matrimonio, «l'unità della sessualità naturale soltanto *interna*, o che è *in sé* e, appunto perciò, nella sua esistenza soltanto esteriore, si trasforma in amore *spirituale*, autocosciente»:51 pertanto, la spiritualizzazione del legame naturale non fa sì che esso venga interiorizzato; piuttosto, questa spiritualizzazione si realizza nella forma del suo opposto, dell'esteriorizzazione in una cerimonia simbolica:

la dichiarazione solenne del consenso al vincolo etico del matrimonio e il corrispondente riconoscimento e l'approvazione dello stesso, da parte della famiglia e della comunità [...] costituisce la *conclusione* formale e la *realtà* del matrimonio; sì che questo legame è costituito come etico, soltanto col *precedere* di questa cerimonia, in quanto compimento della *sostanza* per mezzo del *segno*, del linguaggio, come l'esistenza più spirituale della spiritualità.52

Qui Hegel pone in primo piano la funzione «performativa» della cerimonia nuziale: malgrado agli occhi della coppia appaia come una formalità meramente burocratica, la cerimonia nuziale ufficializza l'iscrizione del loro legame sessuale nel grande Altro, iscrizione che cambia radicalmente la posizione soggettiva delle parti coinvolte. Questo spiega perché, com'è noto, le persone sposate siano spesso attaccate l'uno all'altra più di quanto possa sembrare (o di quanto siano disposte ad ammettere): un uomo può coltivare relazioni segrete, può anche sognare di lasciare la moglie, ma l'angoscia gli impedisce di farlo quando se ne presenta l'occasione – in breve, siamo pronti a mentire al partner a condizione che il grande Altro non lo venga a sapere (non lo registri). L'ultima frase del passo citato è, a questo proposito, molto precisa: il «legame è costituito come etico, soltanto col *precedere* di questa cerimonia, in quanto compimento della *sostanza* per mezzo del *segno*, del linguaggio, come l'esistenza più spirituale della spiritualità». Il passaggio dal legame naturale all'autocoscienza spirituale non ha nulla a che vedere con la «consapevolezza interiore»; ha invece tutto a che vedere con la registrazione «burocratica» esteriore, un rituale il cui vero scopo può essere ignoto agli stessi partecipanti, il quali possono ritenere di stare semplicemente assolvendo una formalità estrinseca.

L'aspetto essenziale del matrimonio non è il legame sessuale, ma «il consenso libero delle persone a *costituire*, cioè, *una sola persona*, ad abbandonare la propria personalità naturale e singola in quell'unità, la quale, da questo aspetto, è un'autolimitazione; ma essa, acquistando nell'autolimitazione la sua autocoscienza sostanziale, è appunto la sua liberazione».53 In breve, la vera libertà equivale ad affrancarsi dall'attaccamento patologico a oggetti particolari determinato dal capriccio e dalla contingenza. Ma Hegel va fino in fondo, cioè effettua il rovesciamento dialettico della necessità in contingenza: superare la

contingenza non significa decidere di sposarsi sulla base di un esame accurato delle qualità mentali e fisiche del partner (come vorrebbe Platone); piuttosto, nel matrimonio, il partner è contingente e questa contingenza dovrebbe essere assunta come necessaria. Così, quando Hegel tratta dei due estremi, il matrimonio combinato e il matrimonio basato sull'attrazione amorosa, sul piano etico egli preferisce il primo. Un estremo è che

la disposizione dei genitori bene intenzionati costituisca il principio e che sorga l'inclinazione nelle persone, che sono indotte all'unione dell'amore reciproco, a riconoscersi come destinati ad essa; – l'altro, che l'inclinazione appaia da prima nelle persone, come resa infinitamente particolare in *queste*. Quell'estremo, o, in generale, la via nella quale la decisione al matrimonio forma il principio e ha per conseguenza l'inclinazione, sì che nel matrimonio effettivo sono riunite entrambe, può essere considerato, esso stesso, come la via più etica.⁵⁴

Vale la pena rileggere l'inizio dell'ultima frase: «la via nella quale la decisione al matrimonio forma il principio e ha per conseguenza l'inclinazione, sì che nel matrimonio effettivo sono riunite entrambe, può essere considerato, esso stesso, come la via più etica» – in altre parole, il matrimonio combinato può essere considerato la via più etica, non perché i genitori anziani e bene intenzionati siano lungimiranti in quanto si trovano in una posizione più idonea, rispetto alla giovane coppia accecata dalla passione, per giudicare se sussistono le premesse di una felice convivenza; ciò che lo rende più etico, è, in questo caso, il fatto che la contingenza del partner è assunta direttamente e apertamente – sono semplicemente informato che ci si aspetta che io scelga liberamente come partner di un'intera vita una persona a me sconosciuta e imposta da altri. Questa libertà di scegliere ciò che è necessario è più spirituale perché l'amore fisico e i legami emotivi passano in secondo piano: susseguono alla decisione abissale di sposarsi. Da questo paradosso emergono due conseguenze: non soltanto la rinuncia alla libertà astratta nel matrimonio costituisce una duplice resa (non solo rinuncio alla mia libertà astratta acconsentendo di immergermi nell'unità familiare; questa rinuncia stessa è solo formalmente libera, poiché la persona a cui consegno la mia libertà astratta è, *de facto*, scelta da altri); inoltre, la rinuncia alla mia libertà astratta non è la sola rinuncia implicata nell'atto del matrimonio. Leggiamo attentamente questo passo:

Il matrimonio, si distingue dal *concubinato*, per il fatto che, in quest'ultimo, importa principalmente l'appagamento dell'istinto naturale, mentre questo, nel matrimonio, è represso.⁵⁵ [...]

L'*ethos* del matrimonio consiste nella coscienza di questa unità, in quanto fine sostanziale e, quindi, nell'amore, nella fede e nella comunione di tutta l'esistenza individuale – nel quale principio e nella quale realtà, l'istinto naturale è degradato a modalità di momento naturale, che, appunto, è destinato a estinguersi nel suo appagamento; il vincolo spirituale si rileva indissolubile *in sé, nel suo diritto*, in quanto sostanziale, epperò in quanto elevato al disopra dell'accidentalità delle passioni e del temporaneo libito particolare.⁵⁶

A che cosa rinunciamo nel matrimonio?⁵⁷ Nella misura in cui, nel matrimonio, l'attrazione patologica e il piacere sono superati in un legame simbolico e così subordinati allo spirito, ne consegue una specie di *de-sublimazione* del partner: il presupposto implicito (o, piuttosto, l'ingiunzione) dell'ideologia corrente del matrimonio è che, precisamente, non ci dovrebbe essere amore in esso. La vera formula pascaliana del matrimonio perciò non è: «Non ami il tuo partner? Allora sposalo o sposala, accetta i rituali di una vita condivisa e l'amore verrà da sé!», ma, al contrario: «Sei troppo innamorato di qualcuno? Allora sposati, ritualizza la tua relazione per guarire dall'attaccamento passionale patologico, per sostituirlo con abitudini quotidiane noiose – e se non puoi resistere alla tentazione della passione, ci sono sempre le relazioni extraconiugali...». Il matrimonio si traduce così in un mezzo di ri-normalizzazione, un rimedio alla violenza dell'innamoramento – in basco, il termine per innamoramento è *maitemindu* che, tradotto letteralmente, significa «essere ferito dall'amore». In altre parole, nel matrimonio si sacrifica l'oggetto – la lezione sul matrimonio è quella di *Così fan tutte* di Mozart: l'oggetto sostituibile.

Ciò che rende *Così fan tutte* l'opera più sconcertante, perfino traumatica, di Mozart è il suo contenuto davvero ridicolo: è quasi impossibile «sospendere la nostra incredulità» e accettare la premessa che le due donne non riconoscano i loro rispettivi amanti negli ufficiali albanesi. Nessuna meraviglia, allora, che per tutto il secolo diciannovesimo l'opera fosse rappresentata in una versione emendata allo scopo di rendere la storia credibile. Ci furono tre ordini di modifiche, che si accordano perfettamente alle principali modalità della negazione freudiana di un certo contenuto traumatico: (1) la messa in scena implicava che le due donne conoscessero la reale identità degli «ufficiali albanesi» – fingevano solo di non sapere per dare una lezione ai loro amanti; (2) le coppie riunite alla fine non sono le stesse coppie che si vedono all'inizio; si scambiano di posizione diagonalmente, così che, nella confusione delle identità, si ristabiliscono i veri e naturali legami d'amore; (3) più radicalmente, era conservata solo la musica, con un libretto completamente nuovo e una storia del tutto diversa.

Edward Said ha richiamato l'attenzione sulle lettere che Mozart inviò alla moglie Constanze a partire dal 30 settembre 1790, cioè nel periodo in cui stava componendo *Così fan tutte*. Dopo aver espresso la sua gioia alla prospettiva di rivederla presto, Mozart afferma: «Se potessero vedere nel mio cuore, dovrei quasi vergognarmi di me...» A questo punto, come nota acutamente Said, dovremmo aspettarci la confessione di qualche torbido segreto (fantasie sessuali su quello che avrebbe fatto con la moglie quando si sarebbero infine incontrati,

ecc.); invece la lettera prosegue così: «Tutto è freddo per me – freddo come ghiaccio». ⁵⁸ È qui che Mozart entra nello strano dominio di «Kant con Sade», il dominio in cui la sessualità perde il suo carattere appassionato e intenso e si trasforma nel suo opposto, in un esercizio «meccanico» di piacere eseguito a debita distanza, come il soggetto etico kantiano che compie il suo dovere senza nessun coinvolgimento patologico. Non è la visione sottostante a *Così fan tutte* quella di un universo in cui i soggetti sono determinati non dal coinvolgimento passionale, ma da un meccanismo cieco che regola le loro passioni? Ciò che ci spinge ad accostare *Così fan tutte* al dominio di «Kant con Sade» è proprio l'insistenza sulla dimensione universale già indicata nel titolo: «Agiscono *tutte* così», sono tutte determinate dallo stesso meccanismo cieco. In breve, Alfonso, il filosofo che nell'opera organizza e manipola lo scambio delle identità, è una figura affine al pedagogo sadiano che educa i suoi giovani discepoli all'arte della dissolutezza. Così, sarebbe semplicistico e inadeguato concepire questa freddezza come quella della «ragione strumentale».

Il nucleo traumatico di *Così fan tutte* riposa nel suo «materialismo meccanicistico» radicale, nel senso pascaliano cui si è accennato poco sopra; Pascal consigliava ai non credenti: «Agisci come se credessi, inginocchiati, segui il rituale e la fede verrà da sé!» *Così fan tutte* applica la stessa logica all'amore: lungi dall'essere l'espressione esteriore di un sentimento interiore, i rituali e i gesti d'amore sono ciò che generano l'amore stesso – agisci come se fossi innamorato, segui le procedure e l'amore verrà da sé. I moralisti che condannano *Così fan tutte* per la sua presunta frivolezza dimostrano di non cogliere il segno: si tratta di un'opera «etica» nel senso strettamente kierkegaardiano della «scena etica». La scena etica è definita dal sacrificio della consumazione immediata della vita, del nostro cedimento all'attimo fuggente, in nome di una superiore norma universale. Se il *Don Giovanni* di Mozart incarna l'estetico (come sottolinea lo stesso Kierkegaard quando analizza dettagliatamente l'opera in *Aut-Aut*), la lezione di *Così fan tutte* è una lezione etica. Per quale motivo? Il punto centrale di *Così fan tutte* è che l'amore che unisce le due coppie all'inizio dell'opera non è meno «artificiale», determinato meccanicamente, della successiva infatuazione delle sorelle per i loro partner travestiti da ufficiali albanesi, che avviene a causa delle manipolazioni di Alfonso; in entrambi i casi, abbiamo a che fare con un meccanismo che i soggetti seguono ciecamente, come burattini. In ciò consiste la «negazione della negazione» hegeliana: all'inizio, percepiamo l'amore «artificiale», il prodotto della manipolazione, come opposto all'amore «autentico» e originario; poi, all'improvviso, diventiamo consapevoli che in realtà non c'è differenza tra le due configurazioni: l'amore originario non è meno «artificiale» dell'altro.

La conclusione è che, dal momento che la prima forma vale quanto l'altra, le coppie possono ritornare alla loro condizione maritale originaria.

In termini lacaniani, il matrimonio sottrae dall'oggetto (il partner) «ciò che in lui/lei è più di lui/lei», l'*objet a*, l'oggetto-causa del desiderio; esso riduce il partner a un oggetto ordinario. La lezione del matrimonio che segue all'amore romantico è quindi: sei innamorato appassionatamente di questa persona? Allora sposala e vedrai com'è davvero nella vita quotidiana, con i suoi tic volgari, le sue meschinità, la biancheria sporca, il russare ecc. A questo punto, occorre tuttavia fare una precisazione: ci riferiamo al matrimonio la cui funzione è quella di volgarizzare il sesso, volgere la passione autentica in un dovere noioso. E dovremmo anche correggere Hegel a questo proposito: il sesso, in sé, non è naturale, è *funzione del matrimonio ridurlo a momento subordinato patologico/naturale*. Hegel andrebbe parimenti corretto là dove confonde idealizzazione e sublimazione: e se il matrimonio fosse la prova cruciale del vero amore in cui la sublimazione sopravvive all'idealizzazione? Nella passione cieca, il partner non è sublimato; egli è piuttosto idealizzato: la vita matrimoniale certamente de-idealizza il partner, ma non necessariamente lo de-sublima.

Nel vecchio detto «l'amore è cieco, ma gli amanti no» è ravvisabile la struttura del disconoscimento: «Io so molto bene (che la mia amata è piena di difetti), ma nondimeno (l'amo lo stesso)». Il detto non afferma dunque che gli amanti sono più cinici e realisti di quanto possa sembrare, ma che, quando si è innamorati, il realismo diventa inoperante: nei nostri atti seguiamo il nostro amore cieco. In un vecchio melodramma cristiano, un ex soldato, affetto da cecità temporanea, si innamora dell'infermiera che lo assiste. Affascinato dalla bontà dell'infermiera, ne ricava un'immagine idealizzata che fissa nella sua mente. Tuttavia, quando recupera la vista, deve constatare che, nella realtà fisica, la donna che ama è brutta. Consapevole che il suo sentimento non sopravviverebbe al contatto prolungato con questa realtà e che la bellezza interiore dell'amata vale più delle sue sembianze esteriori, il veterano si acceca fissando il sole troppo a lungo, in modo da preservare il suo amore per lei. Se mai c'è stata una falsa celebrazione dell'amore, è proprio questa. Nel vero amore, non c'è bisogno di idealizzare l'oggetto, né di ignorare i suoi caratteri disarmonici: l'ex soldato potrebbe vedere la bellezza risplendere nella «bruttezza» stessa dell'infermiera.

Qui è facile stabilire un parallelo tra la plebe e il sesso: Hegel non riconosce nella plebe (piuttosto che nella burocrazia di Stato) la «classe universale»; parimenti, non riconosce nella passione sessuale l'eccesso che non è né cultura né natura. Sebbene la logica sia

differente in ciascun caso (in relazione alla plebe Hegel sottovaluta la dimensione universale dell'elemento eccessivo/discordante; in relazione al sesso trascura l'eccesso in quanto tale, che mina l'opposizione natura/cultura), le due sviste sono tra loro connesse, dal momento che l'eccesso è il luogo dell'universalità, il modo in cui l'universalità in quanto tale si iscrive nell'ordine del suo contenuto particolare.

Il problema sottostante è che il paradigma «hegeliano» della morte (negatività) come momento subordinato o mediatore della Vita può essere difeso solo se rimaniamo all'interno della categoria della Vita, la cui dialettica è quella della Sostanza che media sé stessa, ritornando a sé dalla sua alterità. Non appena passiamo effettivamente dalla Sostanza al Soggetto, dalla (dal principio di) Vita alla (al principio di) Morte, non c'è nessuna «sintesi» onnicomprensiva, la morte nella sua «negatività astratta» rimane sempre una minaccia, un eccesso che non può essere controllato. Nell'ambito della vita sociale, questo significa che la pace universale di Kant è una pia illusione, che la *guerra* costituisce una minaccia permanente alla Vita organizzata dello Stato, così come, nell'ambito della vita soggettiva individuale, la *follia* è perennemente in agguato.

Ciò implica che si debba tornare al *topos* usuale dell'eccesso di negatività che non può essere «superato» in alcuna «sintesi», o perfino all'ingenua posizione engelsiana che individua una presunta contraddizione tra l'apertura del «metodo» di Hegel e la chiusura forzosa del suo «sistema»? Ci sono indizi che fanno propendere per questa ipotesi: come è stato notato da molti commentatori, gli scritti politici «conservatori» dell'ultimo Hegel (per esempio la critica dell'English Reform Bill) tradiscono la sua insofferenza verso qualunque sviluppo ulteriore che affermi la libertà «astratta» della società civile a spese dell'unità organica dello Stato, preparando così il terreno per una nuova fase di violenza rivoluzionaria.⁵⁹ Perché Hegel indietreggiò, perché non osò seguire la sua regola dialettica di base, abbracciando coraggiosamente la negatività «astratta» come l'unica via verso uno stadio superiore di libertà?

Hegel sembrerebbe celebrare il carattere *prosaico* della vita in uno Stato moderno e ben organizzato, in cui le perturbazioni eroiche sono superate nella dimensione pacifica dei diritti privati e nella sicurezza della soddisfazione dei bisogni: la proprietà privata è garantita, la sessualità è riservata al matrimonio, il futuro è sereno. In questo ordine organico, l'universalità e gli interessi particolari appaiono riconciliati: si dà al «diritto infinito» della singolarità soggettiva ciò che gli spetta, gli individui non avvertono più l'ordine statale oggettivo come un potere estraneo che si intromette nei loro diritti, ma riconoscono in esso la sostanza e l'ossatura della loro autentica

libertà. Tuttavia, a questo punto Lebrun pone la domanda faticosa: «Può il sentimento dell'Universale essere dissociato da questa pacificazione?». ⁶⁰ Contro Lebrun, dovremmo rispondere: sì, ed è per questo che la guerra è necessaria – nella guerra, l'universalità riafferma il suo diritto su e contro la pacificazione concreta-organica della prosaica vita sociale. Non costituisce allora la necessità della guerra la prova decisiva che, per Hegel, ogni riconciliazione sociale è destinata a fallire, che nessun ordine sociale organico può effettivamente contenere la forza della negatività universale-astratta? Per questo la vita sociale è condannata alla «cattiva infinità» di un'eterna oscillazione tra vita civile stabile e perturbazione bellica; il concetto di «indugiare nel negativo» acquista qui un significato più radicale: non semplicemente quello di «passare attraverso il negativo», ma di persistere in esso.

La necessità della guerra deve essere connessa con il suo opposto: la necessità della ribellione che scuote l'edificio del potere dalla sua condizione di autocompiacimento, lo rende consapevole di dipendere dal sostegno popolare, così come della sua tendenza immanente ad «alienarsi» dalle proprie radici. O, come nella celebre espressione di Jefferson, «una piccola ribellione ogni tanto è una buona cosa»: «È una medicina necessaria per la buona salute del governo. Dio non voglia che passino vent'anni senza che ci sia una tale ribellione. L'albero della libertà deve essere rinvigorito di tanto in tanto con il sangue dei patrioti e dei tiranni. È il suo concime naturale». ⁶¹ In entrambi i casi (guerra e ribellione), si realizza un potenziale «terroristico»: nel primo caso, è lo Stato a scatenare la negatività assoluta per ridestare gli individui dalla loro particolare condizione di compiacimento; nel secondo caso, è il popolo stesso a ricordare al potere statale la dimensione terroristica della democrazia scuotendo le strutture statuali particolari. La grandezza dei giacobini risiede nel fatto che il loro terrore unì queste due dimensioni contrapposte: il Terrore fu al contempo il terrore dello Stato contro gli individui e il terrore del popolo contro le istituzioni statuali particolari o quei funzionari che si erano identificati eccessivamente nel loro ruolo istituzionale (l'accusa contro Danton fu semplicemente che egli voleva emergere sopra gli altri). Non c'è bisogno di dire, in modo propriamente hegeliano, che le due dimensioni devono identificarsi; cioè la negatività del potere statale contro gli individui presto o tardi si rivolge inesorabilmente contro (gli individui che esercitano) il potere statale stesso.

A proposito della guerra, Hegel non è del tutto coerente con le sue premesse teoriche: per farlo, avrebbe dovuto effettuare la mossa di Jefferson, l'ovvio passaggio dialettico dalla guerra esterna (tra stati) alla guerra «interna» (la rivoluzione, la ribellione contro il potere statale) come esplosione episodica di negatività che rinnova l'edificio

del potere. Per cui, quando si leggono i famigerati paragrafi 322-24 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, in cui Hegel giustifica la necessità etica della guerra, si dovrebbero confrontare attentamente l'argomentazione da lui esposta in questi paragrafi e le sue posizioni di base circa la negatività autoreferenziale che costituisce il cuore dell'individuo autonomo e libero. Hegel applica semplicemente la negatività autoreferenziale e costitutiva della soggettività libera ai rapporti tra gli stati:

§322. L'individualità, in quanto esclusivo esser per sé, appare come *rapporto con gli altri Stati*, dei quali ciascuno è autonomo di fronte agli altri. Poiché l'esser per sé dello spirito reale ha la sua *esistenza* in questa autonomia, essa è la prima libertà e la suprema dignità d'un popolo.

§323. Appare, così, nell'*esistenza*, questo rapporto negativo dello Stato con sé, in quanto rapporto di un *altro* con un *altro* e come se la negatività fosse alunché d'*esteriore*. L'esistenza di questo rapporto negativo ha, quindi, l'aspetto d'un che di accaduto e della complicazione con avvenimenti accidentali, che vengono *dal di fuori*. Ma essa è il suo supremo momento *proprio* – la sua infinità reale, in quanto idealità di ogni finità in esso – il lato, nel quale la sostanza, in quanto forza assoluta di fronte a ogni cosa singola e particolare, di fronte alla vita, alla proprietà e ai diritti di essa, come di fronte alle altre cerchie, porta ad esistenza e a coscienza la nullità delle medesime [...].

§324. [...] Si fa un calcolo molto sbagliato, quando, nell'esigenza di questo sacrificio, lo Stato è considerato soltanto come società civile, e, come proprio scopo finale, è considerata soltanto la *garanzia* della *vita* e della *proprietà* degli individui; poiché, questa garanzia non è conseguita col sacrificio di ciò che deve essere *garantito* – al contrario. – Nelle cose addotte, si trova il momento etico della guerra, la quale non deve considerarsi come male assoluto e come accidentalità semplicemente esteriore, che abbia la sua ragion d'essere, per ciò stesso accidentale, in quel che si voglia, nelle passioni dei detentori del potere o dei popoli, nelle iniquità etc., in generale, in cosa tale che non deve essere. A ciò che ha natura di accidentale, capita l'accidentale, e proprio questo destino è appunto la necessità; – come, in generale, il concetto e la filosofia fa svanire il punto di vista della mera accidentalità e, in essa, in quanto *apparenza*, riconosce la propria essenza, la necessità. È *necessario* che il finito, il possesso e la vita sieno posti come cose accidentali; poiché questo è il concetto del finito. Questa necessità ha, da un lato, l'aspetto di forza naturale, e ogni cosa finita è moritura e passeggera. Ma nell'essenza etica, nello Stato, questo potere è sottratto alla natura, e la necessità è elevata a opera della libertà, a un che di etico; – quell'instabilità diviene un passaggio *voluta*; e la negatività, che vi si trova a fondamento, diviene propria e sostanziale individualità dell'essenza etica.⁶²

Aggiunta al §324. Durante la pace, la vita civile si espande di più; tutte le cerchie dimorano in sé, e, a lungo andare, è un ristagno per gli uomini; le loro singolarità divengono sempre più fisse e si irrigidiscono. Ma, alla salute, appartiene sempre l'unità del corpo, e, se le parti divengono rigide in sé, è la morte. Una pace perpetua si pretende spesso come un ideale, al quale l'umanità deve giungere. Così, il Kant ha proposto una lega di principi, la quale deve appianare le contese degli Stati, e la Santa Alleanza ebbe l'intento di essere, press'a poco, un siffatto istituto. Sol che lo Stato è un individuo, e nell'individualità, è contenuta essenzialmente la negazione. Quindi, anche se un certo numero di Stati si costituisce a famiglia, quest'unione, in quanto individualità, deve creare un'antitesi e generare un nemico. Dalle guerre, risultano non soltanto rafforzati i popoli; ma nazioni, che sono in discordia in sé, acquistano, mediante guerre all'esterno, pace all'interno. Certamente, dalla guerra proviene la malsicurezza nella proprietà, ma questa malsicurezza *delle cose* è null'altro che il movimento, il quale è necessario. Si sente parlare molto, sui pulpiti, della malsicurezza, della vanità e dell'instabilità delle cose temporali; ma ciascuno

pena, per quanto ne sia esagitato: io tuttavia conserverò il mio. Ma, se questa malsicurezza viene realmente in campo, in forma di ussari con sciabole luccicanti, ed è, quindi, cosa seria, allora quella commossa edificazione che predicava ogni cosa, si converte nel profferire maledizioni sopra i conquistatori.⁶³

La funzione di ciò che Hegel concettualizza come la necessità della guerra è precisamente lo scioglimento reiterato dei legami sociali organici. Quando, nella *Psicologia delle masse*, Freud delinea il carattere «negativo» della dissoluzione dei legami sociali (*Thanatos* opposto a *Eros*, la forza del legame sociale), egli liquida troppo sbrigativamente (a causa dei limiti della sua visione liberale) le manifestazioni di questa negatività, definendole come il prodotto del fanatismo della massa «spontanea» (opposta alle masse artificiali: la Chiesa e l'Esercito). Contro Freud, dovremmo conservare l'ambiguità di questo movimento dissolvente: si tratta del grado zero che dischiude lo spazio dell'intervento politico. In altre parole, questa negatività è la condizione pre-politica della politica, e, rispetto ad essa, ogni intervento propriamente politico compie già «un passo troppo innanzi», impegnandosi in un nuovo progetto (o Significante-Padrone).⁶⁴ Oggi, questo tema apparentemente astratto è ancora una volta rilevante: l'energia del «disfare» è ampiamente monopolizzata dalla Nuova destra (il movimento dei Tea Party negli USA, in relazione al quale il Partito Repubblicano appare sempre più scisso tra l'Ordine e il suo Disfacimento). Tuttavia, ogni forma di fascismo è sempre il sintomo di una rivoluzione fallita, ragion per cui l'unico modo di contrastare questa dissoluzione promossa dalla destra sarà per la Sinistra l'impegno nel condurre la propria attività dissolvente – e se ne ravvisano già i segni (le grandi manifestazioni in tutta Europa nel 2010, dalla Grecia alla Francia e al Regno Unito; in quest'ultimo caso le dimostrazioni degli studenti contro l'aumento della tasse universitarie hanno assunto una piega inaspettatamente violenta). Nell'affermazione della minaccia della «negatività astratta» all'ordine esistente come aspetto permanente che non può mai essere *aufgehoben* (superato), Hegel dimostra di essere più materialista di Marx: la sua teoria della guerra (e della follia), testimonia che egli è consapevole del ritorno reiterativo della «negatività astratta» che interrompe violentemente i legami sociali. Marx riconduce la violenza all'interno del processo di generazione del Nuovo Ordine (la violenza come «levatrice» della nuova società), mentre in Hegel, il disfacimento resta non-superato.

Non si sottolinea mai abbastanza quanto queste riflessioni «militariste» siano radicate nei presupposti e nelle matrici ontologiche fondamentali di Hegel. Quando scrive che l'autorelazione negativa dello Stato (la sua auto-affermazione come agente autonomo la cui libertà si manifesta attraverso la prontezza a distanziarsi da ogni suo contenuto particolare) è incarnata «nell'esistenza [...] in quanto

rapporto di un *altro* con un *altro* e come se la negatività fosse alcunché d'*esteriore*», Hegel evoca la precisa figura dialettica dell'unità della contingenza e della necessità: la coincidenza dell'opposizione esteriore (contingente) e dell'autonegatività immanente (necessaria) – la sua essenza più intima, l'autorelazione negativa, deve apparire come ostacolo o intrusione esterna e contingente. Perciò, per Hegel, la «verità» dell'opposizione esterna e contingente è la necessità dell'autorelazione negativa. E questa diretta coincidenza degli opposti, questa sovrapposizione immediata (o cortocircuito) tra l'interiorità estrema (l'intima autonomia del Sé) e l'esteriorità estrema dell'incontro accidentale, non può essere «superata», i due poli non possono essere «mediati» in un'unità complessa e stabile. Ecco perché Hegel evoca in modo sorprendente il «ciclo solenne della storia» sottolineando che in relazione ad esso non ci può essere nessuna *Aufhebung*: l'intero complesso edificio delle forme particolari della vita sociale deve essere messo sempre e di nuovo a rischio – in tal modo Hegel ci ricorda che l'edificio sociale è un'entità virtuale e fragile, che può disintegrarsi in ogni momento, non a causa di minacce esterne e contingenti, ma in virtù della sua più intima essenza. Questo movimento rigeneratore attraverso la negatività radicale non può mai essere «superato» in un edificio sociale stabile – il che testimonia, se ce ne fosse bisogno, del fondamentale *materialismo* di Hegel. Vale a dire: la minaccia costante della radicale negatività autoreferenziale, che in definitiva dissolverà qualunque struttura sociale organica, indica lo status *finito* di tali strutture: il loro status è virtuale-ideale, privo di ogni garanzia ontologica ultima, sempre esposto al pericolo della disintegrazione quando, innescata da un'intrusione esterna accidentale, la loro negatività di base esplode. L'identità degli opposti qui non significa che, in maniera idealistica, lo spirito interno «genera» ostacoli esterni che appaiono come accidentali: gli accidenti esterni che causano le guerre sono genuinamente accidentali; il punto è che, in quanto tali, in essi «riecheggia» la negatività intima che è il cuore della soggettività.

Capitolo settimo

I limiti di Hegel

Un elenco

Saltiamo direttamente *in medias res* e affrontiamo la questione cruciale: Hegel riesce a pensare ciò che, secondo Lacan, condensa tutti i paradossi del campo freudiano, il concetto di *non-Tutto*? Se guardiamo a «Hegel» come alla ridicola figura dei manuali, un idealista assoluto che, sotto lo slogan «il Vero è l'Intero», pretende di integrare la ricchezza dell'universo nella totalità dell'automediazione razionale, allora la risposta è, naturalmente, un no sonoro. Se, tuttavia, prendiamo in considerazione la vera natura della totalità hegeliana – che designa un Intero *plus* tutti i suoi «sintomi», gli eccessi che non si adattano al suo paradigma, gli antagonismi che distruggono la sua coerenza, ecc. – allora la risposta acquisisce molteplici sfumature. Ecco un elenco estemporaneo di ciò che Hegel «non può» pensare, una serie di concetti in gran parte elaborati dalla psicoanalisi e dal marxismo: ripetizione; inconscio; sovradeterminazione; *objet a*; matema/lettera (scienza e matematica); *lalangue*; antagonismo (parallasse); lotta di classe; differenza sessuale.¹ A un esame più attento, però, emerge il bisogno di definire più precisamente ciò che Hegel «non può pensare»: non è mai una questione di semplice impossibilità o incapacità. C'è, in tutti questi casi, una linea di separazione sottile, quasi impercettibile, che ci costringe a integrare l'attestazione di impossibilità con un «sì, ma...» cautelativo.

Hegel pensa la ripetizione, ma non una ripetizione puramente improduttiva, una ripetizione «meccanica», la semplice reiterazione dell'identico: la sua idea di ripetizione implica sempre il superamento; in altre parole, attraverso la ripetizione, qualcosa è idealizzato, trasformato da realtà contingente e immediata in universalità concettuale (Cesare muore come persona per trasformarsi in un titolo universale); oppure la necessità di un evento è confermata (Napoleone dovette perdere due volte affinché fosse chiaro a tutti che la sua epoca si era ormai conclusa, che la sua prima sconfitta non era stata un evento accidentale). Il fatto che a Hegel sfugga l'eccesso della ripetizione puramente meccanica non implica che egli focalizzi esageratamente la sua attenzione sul Nuovo (il progresso che ha luogo attraverso l'*Aufhebung* idealizzante) – al contrario, se teniamo a mente

che il radicalmente Nuovo si afferma soltanto attraverso la pura ripetizione, siamo costretti a riconoscere che l'incapacità hegeliana di pensare la pura ripetizione è l'altra faccia della sua incapacità di pensare il radicalmente Nuovo, ossia quel Nuovo che non è già presente in nuce nel Vecchio, così che richiederebbe semplicemente di essere portato allo scoperto attraverso lo sviluppo dialettico.

Hegel pensa anche l'inconscio, ma si tratta dell'inconscio formale, della forma trascendentale-universale di un atto in opposizione al suo contenuto particolare e cosciente – per citare l'esempio più elementare di inconscio riportato all'inizio della *Fenomenologia*: quando dico «Ora!», intendo questo momento particolare, ma quello che in realtà dico è ogni ora, e la verità riposa in ciò che dico, non in ciò che intendo dire. Al contrario, l'inconscio freudiano è costituito da associazioni e connessioni particolari e contingenti; utilizzando un classico esempio psicoanalitico, quando una paziente di Freud sogna il funerale a cui ha partecipato il giorno precedente, l'«inconscio» di questo sogno è costituito dalla circostanza del tutto contingente che al funerale era presente una vecchia fiamma per la quale la paziente prova ancora interesse.

Tutto questo si lega all'impossibilità, da parte di Hegel, di pensare la sovradeterminazione: egli la assume unicamente nel suo significato formale di genere universale che include sé stesso tra le sue specie e quindi incontra, tra le sue specie, sé stesso nella propria «determinazione oppositiva». Quello che Hegel non può pensare è la complessa rete di nessi particolari organizzati lungo le linee della condensazione, dello spostamento ecc. In termini più generali, il processo hegeliano prevede sempre (ri)soluzioni nette; è totalmente estraneo alla logica freudiana dei compromessi pragmatici e opportunistici – qualcosa va respinto, ma non completamente, così che esso ritorna in maniera cifrata; è accolto razionalmente, ma è anche isolato o neutralizzato in tutto il suo pieno peso simbolico ecc. Si scatena dunque una folle danza di distorsioni che non seguono una logica chiara e univoca, ma formano un patchwork di connessioni improvvisate. Si consideri il leggendario caso della dimenticanza del nome Signorelli nella *Psicopatologia della vita quotidiana*: Freud non riusciva a ricordare il nome del pittore degli affreschi del Giudizio universale del Duomo di Orvieto. Al posto di Signorelli gli erano venuti in mente i nomi di altri due pittori: Botticelli e Boltraffio. La sua analisi di questa dimenticanza porta alla luce le associazioni significative che legavano Signorelli a Botticelli e a Boltraffio (durante un breve soggiorno a *Trafoi*, in Italia, Freud aveva appreso la notizia del suicidio di un suo paziente che era affetto da un incurabile disturbo sessuale; *Herr*, la parola tedesca per *Signore*, si riallaccia a un viaggio in Herzegovina, durante il quale un uomo anziano e di fede

musulmana aveva affermato che, se non si può fare sesso, allora non c'è più ragione di continuare a vivere). La complessa tessitura rizomatica di queste associazioni e rimozioni non presenta alcuna struttura triadica con una chiara risoluzione finale; il risultato della tensione tra «tesi» (il nome di Signorelli) e «anti-tesi» (la sua dimenticanza) è la formazione di compromesso del falso ricordo di due nomi in cui (e questo è l'aspetto cruciale) l'origine della dimenticanza del nome Signorelli (il pensiero del legame tra sessualità e morte) ritorna in modo ancora più evidente. Una simile logica è del tutto estranea a Hegel, il quale avrebbe liquidato l'esempio di Freud come un gioco di contingenze fortuite. La negazione della negazione freudiana non è la risoluzione radicale di un nodo insolubile, ma il «ritorno del rimosso», ossia, per definizione, una formazione di compromesso: qualcosa è affermato e simultaneamente negato, spostato, ridotto, criptato, e spesso adattato ridicolmente alle circostanze.

Hegel pensa una sorta di *objet a*, ma si tratta di una singolarità puramente contingente alla quale la totalità razionale aderisce – come lo Stato aderisce strettamente al monarca – o di un pretesto di poco valore per ingaggiare uno scontro. Per esempio, il soggetto può affermare la propria autonomia dimostrando di essere pronto a mettere tutto in gioco, anche la vita, per qualche oggetto minore: è precisamente la scarsa rilevanza dell'oggetto in questione a testimoniare che la lotta verte sulla dignità e l'autonomia del soggetto, non sui suoi interessi. Così inteso, tuttavia, l'*objet a* non è ancora il residuo materiale su cui fa presa la consistenza del soggetto: Hegel propone la formula «lo Spirito è un osso», ma come espressione della contraddizione assoluta, non della piccola frazione del reale che costituisce la soggettività.

Sebbene nei testi di Hegel siano rintracciabili concetti che evocano sorprendentemente la *jouissance* (*Geniessen*, non esattamente piacere, *Lust*) – per esempio, la *Geniessen* del credente che costituisce il vero scopo dei riti religiosi –, nel suo pensiero non c'è spazio per la *jouissance* come il Reale, come una sostanza (la sola sostanza riconosciuta dalla psicoanalisi). Nella misura in cui la *jouissance* è Reale e la verità è simbolica, si dovrebbe concludere che, nell'universo concettuale hegeliano, non c'è posto nemmeno per il divario che separa la verità dal Reale – o, per riprendere la concisa definizione di Lacan: «Il vero o il reale? A questo livello, tutto depone a favore della sinonimia dei due termini. Ma la cosa spiacevole è che essi non sono sinonimi [...]. Quando abbiamo a che fare con il reale, il vero è in divergenza».²

Qui (e altrove), come sempre accade nei casi di effettivo misconoscimento dialettico, ciò che Hegel non coglie non è una

dimensione post-hegeliana che sarebbe, in quanto tale, del tutto al di fuori della sua portata, bensì *la dimensione* propriamente «hegeliana» *del fenomeno analizzato*. Per esempio, Marx nel *Capitale* dimostra che l'autoriproduzione del capitale obbedisce alla logica del processo dialettico hegeliano di una sostanza-soggetto che pone retroattivamente i suoi presupposti. Perciò Marx definisce il capitale «soggetto automatico», un ossimoro che unisce la soggettività vivente con il morto automatismo. Hegel riesce a pensare questa «mescolanza mostruosa», questo processo di automediazione soggettiva che pone retroattivamente i suoi presupposti ma, per così dire, viene catturato da una «cattiva infinità» sostanziale, questo soggetto che diventa esso stesso una sostanza alienata? Forse il medesimo limite spiega perché Hegel non sia stato capace di comprendere adeguatamente la matematica, ravvisando in essa la matrice della «cattiva infinità» astratta. Hegel non è riuscito a vedere che, come il movimento speculativo del capitale in Marx, anche la matematica moderna dispiega la stessa «mescolanza mostruosa di buona e cattiva infinità»: la «cattiva infinità» della ripetizione congiunta alla «vera infinità» dei paradossi autoreferenziali.

Nessuna scienza moderna può essere ridotta al formalismo matematico, poiché ognuna di esse ammette sempre un margine minimo di verifica empirica e di misurazione, il che introduce l'aspetto della contingenza – non si può sapere in anticipo che cosa riveleranno le misurazioni. Questo elemento di imprevedibilità è del tutto estraneo alla matematica, dal momento che in essa la contingenza è limitata alla selezione o alla definizione degli assiomi da cui il matematico prende le mosse, così che tutto ciò che segue costituisce una conseguenza logica di quegli assiomi. Anche una scienza «astratta» come la fisica quantistica, in cui la densa materialità si dissolve nella pura virtualità delle onde quantiche, deve esporsi alla misurazione. Così, la scienza moderna, da Galileo alla fisica dei quanti, è caratterizzata da due aspetti interrelati: la matematizzazione (gli asserti che richiedono di essere dimostrati si presentano come formule matematizzate) e la dipendenza dalla misurazione che introduce un irriducibile elemento di contingenza. Entrambi gli aspetti implicano il reale indecifrabile dell'universo infinito, silenzioso: il reale delle formule matematizzate prive di significato, il reale della contingenza radicale.³ C'è posto per la scienza moderna in Hegel? Non costituisce forse la filosofia hegeliana l'ultimo grande tentativo di «superare» la scienza formale-empirica nella Ragione speculativa? La crescita dirompente delle scienze naturali dal diciottesimo secolo in poi non era semplicemente oltre la portata del pensiero di Hegel?

Il tema della natura chiama in causa un altro problema sollevato dai critici di Hegel: la deduzione hegeliana della natura non pone

chiaramente un limite a questa retroattività? Il passaggio dalla logica alla natura non avviene forse mediante l'esteriorizzazione del concetto, il porre la sua alterità? Non comincia Hegel con la logica, con le categorie ideali, cercando in seguito di «dedurre» la realtà materiale da questo regno umbratile? Non abbiamo qui a che fare con un tipico esempio di mistificazione idealistica? Il problema di questa contro-argomentazione è che sfonda una porta aperta: lo stesso Hegel afferma esplicitamente che il suo «sistema della logica è il regno delle ombre, il mondo delle semplici essenzialità, libero da ogni concrezione sensibile».4

Perciò Hegel non è un idealista platonico, per il quale le Idee formano un regno ontologico superiore rispetto alla realtà materiale: esse costituiscono piuttosto un regno pre-ontologico di forme. Per Hegel, lo spirito ha la natura come suo presupposto ed è al contempo la verità della natura, così che esso è l'«*assoluto primo*»; la natura in tal modo «si dilegua» nella verità dello spirito, è «superata» nella sua autoidentità:

Questa identità è *negatività assoluta*, perché nella natura il concetto ha la sua *perfetta* oggettività esteriore; ma ora ha superato questa sua esteriorità ed è, in essa, diventato identico con sé. Il concetto è siffatta identità *solo* in quanto è ritorno in sé dalla natura.5

Da notare la precisa struttura triadica del passo, nella più ortodossa maniera hegeliana: *tesi* – il concetto ha la sua oggettività esteriore *perfetta* nella natura; *antitesi* («ma») – questa esteriorità è superata e, attraverso il superamento, il concetto raggiunge l'autoidentità; *sintesi* – il concetto costituisce questa identità *solo* in quanto è ritorno in sé dalla natura. È così che si dovrebbe intendere l'identità come negatività assoluta: l'autoidentità dello spirito è il risultato della sua relazione negativa (superamento) con i propri presupposti naturali, e questa negatività si definisce «assoluta» non in quanto nega la natura «assolutamente», in quanto la natura scompare «assolutamente» (totalmente) in essa, ma in quanto la negatività del superamento è autorelata; in altre parole, il risultato di questo lavoro della negatività è l'autoidentità positiva dello spirito. Le parole chiave nel passo citato sono: *perfetta* e *solo*. Il concetto «nella natura ha la sua *perfetta* oggettività esteriore»: non c'è nessun'altra realtà oggettiva, tutto ciò che «esiste realmente» è natura, lo spirito non è un che di distinto che esiste accanto alle cose naturali. Ragion per cui «il concetto è siffatta identità *solo* in quanto è ritorno in sé dalla natura»: non c'è nessuno spirito preesistente alla natura, che in qualche modo si «esteriorizza» nella natura per poi riappropriarsi di questa realtà naturale «alienata» – il carattere totalmente «processuale» dello spirito (lo spirito è il suo divenire, il risultato della propria attività) significa che esso è solo (cioè, *nient'altro che*) il suo «ritornare in sé» dalla natura. Detto

altrimenti, questo «ritornare in» è pienamente performativo, il movimento del ritorno crea ciò a cui ritorna.

Il passaggio dalla natura alla libertà può essere reso nei termini di un preciso rovesciamento della relazione dialettica tra necessità e contingenza: la «natura» rappresenta la *contingenza della necessità* (in natura, gli eventi accadono necessariamente, seguendo leggi inesorabili; tuttavia, proprio il fatto espresso dalle leggi – perché c'è questo determinato rapporto tra velocità e massa e non un rapporto differente? – è completamente contingente, le cose sono quello che sono, non c'è un «perché»); mentre la «libertà» rappresenta la *necessità della contingenza* (la libertà non è il prodotto della semplice e cieca contingenza, un atto non è libero solo in quanto è contingente, solo perché «avrei potuto decidere diversamente»; nell'autentica libertà, la mia decisione abissale/contingente istituisce una propria necessità, attualizzata nella catena delle ragioni – io ho agito così e così per questa ragione...). In altri termini: nella natura, la necessità appare (si realizza) nella forma della contingenza (la necessità è la legge sottostante a ciò che appare come interazione caotica contingente), mentre nella libertà, la contingenza appare (si realizza) nella forma della necessità (la mia decisione contingente fonda una nuova necessità, una necessità di ordine deontologico – etico).

Necessità e contingenza non solo si integrano, ma, in modo molto più cogente, si svincolano reciprocamente nella loro essenza attraverso la mediazione della libertà. La pura e cieca necessità è racchiusa nella formula «È così perché è così» – non c'è altro da chiedere. $E = mc^2$ perché è così – quasi avessimo a che fare con una decisione contingente, dal momento che tutto quello che possiamo aggiungere a questo fatto brutto è che «avrebbe (anche) potuto essere diversamente». La cieca necessità naturale è pertanto «radicalmente passiva in relazione a sé stessa»: ⁶ è, per così dire, oppressa dalla propria imposizione, senza alcun margine per riferirsi a sé – e, a causa di questa imposizione, essa finisce per coincidere con il suo opposto, con la contingenza. Come può allora la necessità riscattarsi da questa contaminazione da parte della cieca contingenza e porre sé stessa come vera necessità? La risposta di Hegel è: attraverso la mediazione della libertà: «La necessità non diventa *libertà* perché sparisca, ma solo perché la sua identità ancora *interna* vien *manifestata*». ⁷ È in questo senso che la libertà è «la conoscenza della necessità»: la necessità in quanto tale, concepita in... In che cosa? *Nella sua necessità*, precisamente: nella sua logica interna che la rende necessaria e non un qualcosa che semplicemente «è così perché è così». La libertà è pertanto il vero «*inter-*», il divario che separa la necessità da sé stessa. Sull'altro versante, anche la contingenza, nella sua immediatezza, come cieca contingenza naturale, coincide con il suo opposto, con la

necessità: che qualcosa sia contingente significa in ultima analisi che esso è quello che è in ragione delle inesorabili leggi della natura. L'unico modo che la contingenza ha di liberarsi di questa macchia di necessità e porre sé stessa (manifestarsi) come vera contingenza è attraverso la mediazione della libertà: solo nella libertà la contingenza è materia della decisione contingente di un soggetto.

Così la contingenza non si oppone esteriormente alla necessità; al contrario essa è il risultato dell'autorelazione della necessità: quando la necessità perde il suo carattere immediato-naturale e si riflette in sé stessa, essa acquista quella libertà che, nella sua apparenza immediata, è la contingenza, l'abisso dell'«È così perché io voglio che sia così, perché ho deciso che sia così!» Questa riflessione-in-sé equivale all'iscrizione dell'enunciazione nel contenuto enunciato: come abbiamo visto precedentemente, quando il monarca hegeliano annuncia «Così sia! Io voglio che sia così!», tale annuncio non costituisce solo il supplemento contingente che conclude la catena della necessità; esso è simultaneamente il momento dell'enunciazione che attualizza una serie di affermazioni; attraverso questo atto, i decreti preparati dalla burocrazia di Stato acquistano potere performativo, sono attualizzati. Il senso comune ci dice che ogni affermazione deve essere enunciata affinché si attualizzi, e che il momento (e il luogo) della sua enunciazione è contingente; ciò che la riflessione filosofica aggiunge è l'idea che questo momento contingente non è semplicemente esteriore, bensì è immanente: l'espressione contingente di una verità necessaria segnala la contingenza di questa stessa verità necessaria.

Allora dovremmo opporci a quella corrente del marxismo, dal giovane Lukács a Kojève, che respingeva la dialettica della natura come un errore: la filosofia della natura è una parte cruciale e immanente del sistema hegeliano. È anche la parte di gran lunga più screditata della filosofia hegeliana, oggetto permanente di dileggio, dalla presunta affermazione, spesso citata, secondo cui «se la teoria non si accorda con i fatti, tanto peggio per i fatti», all'aneddoto in base al quale Hegel dedusse la necessità di otto pianeti gravitanti intorno al sole ignorando che gli astronomi avevano già scoperto il nono (Nettuno). (L'ironia è che, circa un decennio fa, gli astronomi hanno dovuto ri-classificare Nettuno come un satellite – quindi, in effetti, Hegel aveva ragione...). Il rimprovero che solitamente viene mosso a Hegel è che egli cerca di abolire l'assoluta eterogeneità dell'Altro, il suo carattere completamente contingente. Ma c'è in Hegel un nome per questa Alterità contingente e irriducibile: *natura*. Irriducibile nel senso che, malgrado venga progressivamente «concettualizzata», mediata, essa costituisce pur sempre lo sfondo irriducibilmente contingente della storia umana. Hegel qui non si scompone: la

contingenza della natura significa, tra l'altro, che nulla garantisce che un insignificante asteroide non colpisca la terra uccidendoci tutti. La natura è contingente, non c'è nessuna Mente sostanziale che sorveglia segretamente le cose in modo da assicurarci che non avvenga una catastrofe.

Hegel definisce la natura non solo come l'Alterità *dell'Idea*, ma anche come l'Idea stessa nella sua Alterità – questa svolta «idealista» implica tuttavia che l'Alterità debba essere trasferita nella natura stessa: la natura non è solo l'Altro dell'Idea; essa è anche Altro rispetto a sé stessa. (Così, nella misura in cui l'Idea ritorna in sé nello spirito, dovremmo porre la seguente domanda: è lo spirito in qualche modo «Altro rispetto a sé»? Sì – precisamente come ciò che usualmente definiamo «seconda natura», lo spirito pietrificato nella sostanza spirituale). Perciò, al suo grado zero, la natura è lo spazio: non solo l'Alterità dell'Idea (l'Idea nella sua Alterità), ma anche l'Alterità rispetto a sé stessa – l'insieme infinito di punti che sussistono simultaneamente, privo di contenuto, di differenze, l'identico nella sua pura in-differenza estensiva. Lungi dall'essere una «misteriosa» entità che abbraccia la totalità degli oggetti, lo spazio è, letteralmente, la cosa più insulsa che ci sia. Perfino quando è «superato» esso rimane esattamente com'era prima: gli oggetti naturali che «superano» lo spazio rimangono pur sempre oggetti spaziali! La spazialità viene negata effettivamente solo nel chimismo, nel magnetismo e infine nell'organismo, in cui gli oggetti non costituiscono più dei composti inerti di elementi-parti, e in cui l'«eterna» e ideale unità non può essere situata in un certo punto dello spazio: non esiste alcun «centro» spaziale di un organismo. Qui, forse, Hegel precorre la teoria della relatività (è stato notato come la sua critica dello spazio newtoniano adombri quella di Einstein): se il grado zero della natura è lo spazio, allora gli oggetti naturali dovrebbero essere dedotti da esso anziché essere concepiti come misteriosi spezzoni di materia che, da una dimensione ignota, «fanno ingresso» nello spazio. Tuttavia, l'unica cosa che può accadere nello spazio puro è l'asimmetria, il suo diventare de-omogeneizzato, «curvo» – così l'idea che la «materia» sia l'effetto della curvatura dello spazio è già implicata nella teoria hegeliana.

Anche un dialettico acuto come Jameson cade nella trappola di liquidare sbrigativamente il concetto hegeliano di vita: «pre-darwiniano com'è, è probabilmente troppo metafisico ed epistemologico (la suprema forma di unità di soggetto e oggetto) per avere una qualche rilevanza oggi».⁸ Che dire allora delle recenti teorie biologiche che si concentrano sull'autoreferenzialità (tracciando una linea tra interno ed esterno) come aspetto costitutivo del processo vitale, e che spesso ripetono, quasi alla lettera, interi passi della

Naturphilosophie di Hegel? Tuttavia, anche quando, leggendo la filosofia della natura di Hegel, ci si imbatte in molte perle inattese (la critica di Newton che allude stranamente a Einstein; la teoria della vita che, altrettanto stranamente, prefigura le teorie dell'autopoiesi; ecc.), rimane pur sempre la sensazione che il suo tenore fondamentale sia del tutto inadeguato ai due aspetti chiave della moderna scienza galileiana: la formalizzazione matematica e l'apertura alla contingenza della misurazione (sperimentale). Come ha chiarito abbondantemente Popper, il cuore del metodo scientifico moderno riposa nel tentativo di formulare un preciso procedimento sperimentale in grado di falsificare un'ipotesi data – in Hegel, semplicemente, non c'è spazio per una tale posizione.

L'incapacità hegeliana di pensare la formalizzazione matematica è il rovescio della sua incapacità di pensare lo spazio sovradeterminato di ciò che Lacan chiama *lalangue*. Nell'ultimo Lacan, avviene il passaggio (o la frattura) dall'unità del pensiero concettuale al dualismo di *matema* e *lalangue*: da un lato, le formule e gli schemi matematici o logici (le formule della sessuazione, i quattro discorsi, ecc.); dall'altro, l'esplosione dei giochi di parole e di altre forme di discorso poetico⁹ – una mossa impensabile per Hegel, che insiste sulla priorità del pensiero concettuale.

La necessità come contingenza auto-superata

E se la critica di Kierkegaard, che è una serie di variazioni sul motivo della contingenza irriducibile, si basasse su un fraintendimento fatale della posizione fondamentale di Hegel? La prima cosa che colpisce nella critica di Kierkegaard è che essa si fonda sull'opposizione (completamente hegeliana!) tra pensiero «oggettivo» e «soggettivo»: «Mentre il pensiero oggettivo pone tutto in risultato [...] il pensiero soggettivo pone tutto in divenire e omette il risultato [...] perché [il pensatore] come esistente [...] è sempre in divenire».¹⁰ Per Kierkegaard, ovviamente, Hegel rappresenta l'esito ultimo del «pensiero oggettivo»: «comprende la storia universale, malgrado tutti quei discorsi sulla processualità, non in divenire ma mediante l'illusione del passato».¹¹ Qui non si dovrebbe perdere di vista il punto essenziale difeso da Kierkegaard: solo l'esperienza soggettiva è effettivamente «in divenire», e qualunque idea di realtà oggettiva come processo aperto e privo di una rigida finalità interna rimane ancora dentro i confini dell'essere. Ma perché, potremmo chiederci? Perché la realtà oggettiva, per quanto «processuale» possa essere, è, per definizione, pienamente costituita a livello ontologico, presente come dominio realmente esistente degli oggetti e delle loro interazioni; soltanto la soggettività definisce un dominio «aperto» in

sé, segnato da un'*intrinseca* incompiutezza ontologica:

Infatti, in quanto è passata, l'esistenza è finita e conchiusa e in questo entra a far parte della sfera della concentrazione sistematica. Benissimo, per chi? Colui che insiste per se stesso non può certamente ottenere quella conclusività fuori dell'esistenza che corrisponde all'eternità nella quale è entrato il passato.¹²

E se, tuttavia, Hegel operasse effettivamente in senso opposto? E se la scommessa della sua dialettica non fosse l'adozione del «punto di vista della finalità» in rapporto al presente, considerando quest'ultimo come se fosse già passato, ma consistesse, precisamente, nel *reintrodurre l'apertura del futuro nel passato, afferrare ciò-che-è-stato nel processo del suo divenire*, afferrare il processo contingente che ha generato la necessità esistente? Non è questa la ragione per cui dovremmo concepire l'Assoluto «Non tanto come *sostanza*, bensì propriamente come *soggetto*»? In questo senso, l'Idealismo tedesco ha già fatto esplodere le coordinate dell'ontologia aristotelica strutturata intorno al vettore che dalla possibilità procede verso l'attualità. Contro l'idea che ogni possibilità tenda alla piena attualizzazione, si dovrebbe concepire il «progresso» come il movimento che restaura la dimensione della potenzialità nella mera attualità, che svela, proprio nel cuore dell'attualità, una segreta inclinazione alla potenzialità. Vale la pena di ricordare l'idea di rivoluzione di Walter Benjamin come redenzione attraverso la ripetizione del passato: a proposito della Rivoluzione francese, il compito di una genuina storiografia marxista non consiste nel descrivere gli eventi nel modo in cui accaddero realmente (e spiegare come questi eventi generarono le illusioni ideologiche che li accompagnarono), quanto piuttosto nello svelare le potenzialità nascoste (il potenziale utopistico e di emancipazione) che sono state tradite nella realizzazione e nell'esito finale della rivoluzione (l'ascesa del capitalismo utilitarista di mercato). Marx non intendeva principalmente ridicolizzare l'entusiasmo rivoluzionario dei giacobini, mostrare come la loro appassionata retorica di emancipazione fosse un mezzo utilizzato dall'«Astuzia della Ragione» storica per costituire la volgare realtà del capitalismo commerciale; egli voleva piuttosto spiegare come le loro potenziali radicalità emancipative, una volta tradite, avrebbero continuato a «perseverare» come «spettri» storici che tormentano la memoria rivoluzionaria, e che esigono di essere attuati, così che la prossima rivoluzione proletaria debba anche redimere (o dare pace a) questi spettri del passato. Queste versioni alternative del passato che persistono in una forma spettrale costituiscono l'«apertura» ontologica del processo storico, come era – ancora una volta – chiaro a Chesterton:

Le cose che potrebbero essere state non sono neanche presenti nell'immaginazione. Se qualcuno dice che il mondo sarebbe stato migliore se Napoleone non fosse mai caduto, ma avesse stabilito la sua dinastia imperiale, ci è necessario un balzo della mente per poterlo immaginare. L'idea stessa ci è nuova. Tuttavia, ciò avrebbe

prevenuto la reazione prussiana; avrebbe salvato l'eguaglianza e l'illuminismo senza una contesa mortale con la religione; avrebbe unificato gli europei e forse evitato la corruzione parlamentare e le vendette fasciste e bolsceviche. Ma in quest'epoca di liberi pensatori, le menti degli uomini non sono veramente libere di pensare tutto ciò.

Ciò che lamento è che coloro che accettano in tal modo il verdetto del fato lo accettano senza sapere perché. Per un bizzarro paradosso, quelli che presumono che la storia prenda sempre la direzione giusta sono generalmente gli stessi che non credono che sia la provvidenza a guidare la storia. Proprio i razionalisti che si beffano del giudizio di Dio nell'antica ordalia feudale, ammettono nei fatti che sia una specie di duello ordalico a decidere di tutta la storia umana.¹³

Ciò non significa che, in una ripetizione storica, nella radicale accezione benjaminiana del termine, ritorniamo semplicemente al momento aperto della decisione per fare, questa volta, la scelta giusta. La lezione della ripetizione è piuttosto che la nostra prima scelta deve essere sempre quella sbagliata, e per una ragione molto precisa: la «scelta giusta» è possibile soltanto la seconda volta, soltanto quando la prima scelta, in quanto sbagliata, ha creato le condizioni affinché essa sia effettuabile. L'idea che avremmo già potuto fare la scelta giusta la prima volta, e che per puro caso ce ne siamo lasciati sfuggire l'occasione, costituisce un'illusione retroattiva. Può esserci di aiuto un riferimento a Georg Büchner, in particolare al suo grande tema del Destino come ciò che predetermina la nostra vita – non c'è libero arbitrio, «l'individuo non è che schiuma sull'onda» (come scrisse in una lettera alla fidanzata nel 1833): «La parola *devo* è una delle maledizioni con cui è stata battezzata l'umanità. Il detto 'Le offese devono venire; ma guai a colui da cui viene l'offesa' è terrificante. Che cosa in noi mente, uccide, ruba? Non mi importa più inseguire questo pensiero».¹⁴ Ciò che terrorizzava Büchner era il fatto che, sebbene i nostri atti siano predeterminati, noi facciamo esperienza di noi stessi come totalmente responsabili per questi atti – paradosso risolto da Kant e Schelling mediante l'ipotesi di un atto trascendentale atemporale con cui ciascuno di noi ha già sempre scelto il proprio carattere eterno: ciò che esperiamo come fato è in realtà la nostra «natura», il risultato di una scelta inconscia. Ed è solo a questo punto che comincia l'autentica dialettica di libertà e necessità, di scelta e determinazione.

Il senso comune concepisce la «dialettica» di libertà e necessità analogamente a quanto afferma il celebre passo che apre il *Diciotto brumaio di Luigi Bonaparte* di Marx: «Gli uomini fanno la propria storia, ma non la fanno in modo arbitrario, in circostanze scelte da loro stessi, bensì nelle circostanze che essi trovano immediatamente davanti a sé, determinate dai fatti e dalla tradizione».¹⁵ Noi siamo parzialmente determinati: godiamo di un margine di libertà, ma all'interno di coordinate imposte dalla nostra situazione oggettiva. Tuttavia, questa visione del problema non contempla il modo in cui la nostra libertà (la libera attività) crea («pone») retroattivamente le sue

condizioni oggettive: queste condizioni non sono semplicemente date; esse emergono come presupposti della nostra attività. (E *viceversa*: lo spazio della nostra libertà è determinato dalla situazione in cui ci troviamo). Così l'eccesso è duplice: non solo siamo meno liberi di quello che crediamo (i confini della nostra libertà sono predeterminati), ma siamo al contempo più liberi di quello che crediamo (noi «poniamo» liberamente la necessità che ci determina). Ciò significa che, per conquistare la libertà «assoluta» (il libero movimento del porre i nostri presupposti), occorre passare attraverso il determinismo assoluto.

Tuttavia, quando Hegel, nella *Grande logica*, respinge la tesi del «naso di Cleopatra» (quello che oggi chiameremmo l'«effetto farfalla», l'idea che piccoli accidenti possano cambiare il corso della storia mondiale – come la bellezza del naso di Cleopatra cambiò il corso della storia dell'antica Roma), non rimanda forse a una visione che ridimensiona il ruolo della contingenza nella storia? Per Hegel, l'errore di questo modo di ragionare implica l'«inammissibile applicazione» di un meccanico rapporto di causalità a processi di vasta portata che appartengono al dominio della vita organica o spirituale: la «spiritosaggine», secondo la quale, nella storia, grandi effetti possono risultare da cause insignificanti è un esempio di «quel rovesciamento, che lo spirito imprende coll'esterno; se non che appunto perciò questo esterno non è *causa nello spirito*, ossia questo rovesciamento toglie appunto via il rapporto di causalità». ¹⁶ Il passo dovrebbe essere letto con molta attenzione, affinché non lo si interpreti come una liquidazione semplicistica della causalità meccanica esterna. Che cosa intende Hegel con «rovesciamento»? Si ricordi il caso del linguaggio: il leader proferisce una semplice parola («sì» o «no»), e da questa parola può derivare una grande guerra che provocherà centinaia di migliaia di morti – dal punto di vista meccanicistico esterno, la vibrazione di alcuni suoni (una voce umana che pronuncia una sillaba) «ha causato» una concatenazione di eventi che produce migliaia di morti; e in un certo senso questo è vero, ma soltanto se consideriamo il «rovesciamento» che trasforma gli elementi materiali in supporto e mezzo di trasmissione di significato in un modo che nulla ha a che vedere con la loro trascurabile e immediata materialità. In tal senso, qui la relazione di causalità è «superata»: è negata ma è al contempo mantenuta ed elevata a un livello superiore, in quanto la causalità non è più causalità meccanica immediata (come la proverbiale palla di biliardo che ne colpisce un'altra), ma causalità mediata dal significato. E ciò nonostante, dovremmo tenere a mente che l'intero processo deve aver luogo anche a livello della materialità immediata: c'è significato, ma questo significato può esercitare il suo potere causale «superiore» solo se si materializza in suoni o lettere;

esso non ha di per sé nessuna esistenza «pura».¹⁷

Qual è, allora, il nocciolo della dialettica hegeliana di necessità e contingenza? Non solo Hegel deduce (in modo del tutto coerente con le sue premesse) la *necessità della contingenza*, il fatto che l'Idea si esteriorizza necessariamente (acquista realtà) in fenomeni genuinamente contingenti; egli sviluppa anche (e tale aspetto è spesso trascurato da molti commentatori) la tesi opposta e teoreticamente più rilevante: la *contingenza della necessità*. Vale a dire, quando Hegel descrive il progresso dalla contingente apparenza «esterna» alla necessaria essenza «interna», l'«interiorizzazione» dell'apparenza attraverso l'autoriflessione, egli non sta descrivendo semplicemente la scoperta di qualche Essenza interna preesistente, qualcosa che era già là (in tal caso si dovrebbe parlare di «reificazione» dell'Essenza), quanto piuttosto un processo «performativo» di costruzione (formazione) di ciò che è «scoperto». Come afferma lo stesso Hegel nella *Scienza della logica*, nel processo di riflessione il «ritorno» al Fondamento perduto o nascosto produce ciò a cui ritorna. Pertanto, non solo la necessità interna è l'unità di sé e della contingenza come suo opposto, ciò che essa pone necessariamente come suo momento; anche la contingenza è l'unità che comprende sé stessa e il suo opposto, la necessità; ossia è *lo stesso processo attraverso il quale la necessità sorge dalla necessità a essere contingente*.

La questione può anche essere posta nei termini della dialettica di ontologia ed epistemologia: se l'unità che comprende necessità e contingenza è la necessità stessa, ciò implica che la necessità (che si rivela progressivamente come il Concetto sottostante alla molteplicità fenomenica contingente) sia sempre stata là, in attesa che la nostra conoscenza la scoprisse; detto brevemente, in tal caso, l'idea centrale di Hegel (formulata chiaramente per la prima volta nella *Fenomenologia*), secondo la quale la via di accesso alla verità riposa già nell'elemento della verità, sarebbe smentita e regrediremmo all'idea metafisica ordinaria di Verità come In-sé sostanziale, indipendente dal soggetto che vi si accosta. Solo se l'unità complessiva è incarnata dalla contingenza si può affermare che la scoperta, da parte del soggetto, della verità necessaria è al contempo la costituzione (contingente) di questa stessa verità, e che, parafrasando Hegel, proprio il ritorno alla (riscoperta della) Verità genera la Verità. Lungi dall'essere un «essenzialista» che deriva l'intero contenuto dall'autosviluppo necessario del Concetto, Hegel è – nei termini attuali – il supremo teorico dell'autopoiesi, del processo di emersione dei caratteri necessari dalla contingenza caotica, il pensatore della graduale autorganizzazione della contingenza, del progressivo sorgere dell'ordine dal caos.

Come può, allora, la necessità nascere dalla contingenza? L'unico

modo per evitare l'oscurantismo delle «proprietà emergenti» è mettere in gioco la negatività. Nel suo aspetto più radicale, la necessità non è un principio positivo di regolarità che sottomette la contingenza, ma il rovescio negativo di quest'ultima: ciò che è soprattutto «necessario» è che ogni ente particolare e contingente trovi la sua verità nell'autocancellazione, nella sua disintegrazione, nella morte. Immaginiamo un ente che persista nella sua singolarità, che si sforzi di imporsi come necessità durevole – la necessità reale è la negatività che distrugge questo ente. La necessità universale hegeliana nella sua attualità è questo: il potere negativo che eleva alla verità ogni particolarità distruggendola. Così, la necessità non è nient'altro che la «verità» della contingenza, la contingenza innalzata alla propria verità mediante l'(auto-)negazione.

Solitamente si considera il sistema di Hegel come un circolo chiuso di categorie che si succedono con logica necessità; il fuoco critico si concentra quindi sui «punti deboli» di questa deduzione, sui passaggi in cui Hegel sembra «imbrogliare», proponendo una nuova categoria che non consegue direttamente da ciò che la precede. Questa prospettiva deve essere radicalmente rovesciata: ogni passaggio in Hegel è un momento di invenzione creativa, il Nuovo non sorge automaticamente ma giunge come una sorpresa miracolosa. Riprodurre un processo attraverso la sua analisi dialettica significa re-introdurre la possibilità e l'apertura ontologica in ciò che retrospettivamente appare come una successione chiusa e determinata dalla sua necessità immanente. Quando Hegel afferma che, nel processo dialettico, la cosa diventa quello che è già sempre stata, ciò si presta a essere interpretato come un'attestazione di piena chiusura ontologica: non c'è nulla di radicalmente nuovo, ciò che emerge nel movimento dialettico è esattamente la piena attualizzazione di quanto era già presente *in potentia* (o in sé). Tuttavia, la stessa affermazione può essere letta anche in modo più radicale (e letterale): nel processo dialettico, la cosa *diventa* «ciò che è sempre stata»; cioè l'«essenza eterna» (o, piuttosto, il concetto) di una cosa non è data in anticipo, essa emerge, si forma in un processo contingente aperto – l'essenza eternamente passata è il risultato *retroattivo* del processo dialettico. Kant non fu in grado di pensare questa retroattività, e lo stesso Hegel dovette lavorare duramente e a lungo per concettualizzarla. Ecco come il primo Hegel, che ancora lottava per differenziarsi dall'eredità degli altri Idealisti tedeschi, qualifica la grande svolta filosofica di Kant: nella sintesi trascendentale kantiana, «la determinatezza della forma nient'altro è che l'identità degli opposti, per cui l'intelletto a priori diviene almeno in generale nello stesso tempo a posteriori – l'aposteriorità infatti non è che l'opposizione».¹⁸ In linea di principio, il significato di questo denso passo sembra chiaro: la «determinatezza

della forma» è un altro nome dell'universalità concreta, del fatto che la forma universale di un concetto genera da sé il suo contenuto particolare, che essa non è semplicemente una forma imposta su un contenuto empirico indipendente. E poiché l'universalità concettuale e la particolarità del suo contenuto – in breve, l'a priori della forma universale e l'a posteriori del suo contenuto – sono gli opposti (precisamente gli opposti che Kant mantiene separati, in definitiva esterni l'uno all'altro, dal momento che la forma trascendentale immanente è imposta a un contenuto che affetta il soggetto dall'esterno), la determinatezza della forma equivale all'unità degli opposti, al fatto che il contenuto è generato dalla sua forma. La questione è come, concretamente, dovremmo interpretare questa identità degli opposti. La lettura critica ordinaria si compiace di ravvisare in questa identità il modello stesso dell'Idea che media o pone ogni suo contenuto particolare; cioè l'estrema affermazione «idealistica» del primato dell'a priori sull'a posteriori. Ma a questa lettura sfugge il movimento opposto, l'irriducibile «cordone ombelicale» mediante il quale ogni universalità a priori rimane aderente a («sovradeterminata» da) l'a posteriori di un contenuto particolare. Per dirla in modo esplicito: è vero, la forma concettuale universale impone la necessità sulla moltitudine dei suoi contenuti contingenti, ma *lo fa in modo tale da rimanere essa stessa segnata da un irriducibile marchio di contingenza* – o, come avrebbe detto Derrida, la struttura stessa è sempre anche una parte del contenuto strutturato. La logica qui è quella della «determinazione oppositiva» (*gegensätzliche Bestimmung*), in cui il *genus* universale incontra sé stesso tra le sue specie particolari e contingenti.¹⁹

Hegel introduce l'idea di «determinazione oppositiva» nella logica dell'essenza, quando analizza la relazione tra identità e differenza; il punto centrale è che non solo l'identità è sempre identità dell'identità e della differenza, ma anche la differenza stessa è sempre differenza della differenza e dell'identità; allo stesso modo, non solo la necessità comprende sé stessa e la contingenza, ma anche – e più fondamentalmente – la contingenza comprende tanto sé stessa quanto la necessità. O, in riferimento alla tensione tra essenza e apparenza, il fatto che l'essenza debba apparire implica non solo che l'essenza genera o media le sue apparenze, ma anche che la differenza tra essenza e apparenza è interna all'apparenza: l'essenza deve apparire nel dominio delle apparenze, come un indizio che le «apparenze non sono tutto» ma sono «semplicemente apparenze». Nella misura in cui questa opposizione si presenta nel linguaggio come opposizione tra il contenuto universale del significato e la sua espressione in una forma contingente particolare (del significante), nessuna meraviglia che il linguaggio fornisca l'esempio supremo di questa unità dialettica degli

opposti – o che Hegel respinga l'idea di costruire un nuovo, più preciso linguaggio artificiale depurato dalle imperfezioni delle nostre lingue naturali: «Non c'è nessuna lingua superiore o un idioma di riferimento. Ogni lingua è un esempio dello speculativo. Il ruolo della filosofia è mostrare come, in ciascuna lingua, l'essenziale è detto ed esibito attraverso gli accidenti dell'idioma».²⁰

Il punto di partenza del pensiero filosofico deve essere la contingenza della propria lingua come «sostanza» del pensiero: non c'è nessuna via diretta alla verità universale mediante l'astrazione dalle contingenze della lingua «naturale» e la costruzione di una lingua artificiale o tecnica i cui termini trasmettano significati precisi. Questo, tuttavia, non significa nemmeno che il pensatore debba affidarsi ingenuamente alle risorse della propria lingua: la riflessione deve piuttosto prendere le mosse dalle *idiosincrasie* di questa lingua naturale, che sono, in un certo senso, contingenze reduplicate, contingenze immanenti a un ordine contingente (storicamente relativo). Paradossalmente, la via dalla contingenza (della propria lingua naturale) alla necessità (del pensiero speculativo) passa attraverso la contingenza raddoppiata: non si può sfuggire al fatto di pensare nella propria lingua; questa lingua è infatti la sostanza insuperabile; tuttavia, pensare significa pensare *contro* la lingua in cui si pensa – la lingua ossifica inevitabilmente i nostri pensieri, è il medium delle distinzioni fisse dell'Intelletto *par excellence*. Ma ciò deve essere fatto *dentro* la lingua in cui si pensa. Per questo Hegel esclude la possibilità (sviluppata più tardi specialmente nella filosofia analitica anglosassone) di purificare la nostra lingua naturale dalle contingenze «irrazionali» per costruire una lingua artificiale in grado di riflettere fedelmente le determinazioni concettuali. Dove, nella lingua stessa, si può trovare qualche punto di appoggio per pensare contro di essa? La risposta di Hegel è: dove la lingua non è un sistema formale, dove la lingua è al massimo grado incoerente, contingente, idiosincratICA. Il paradosso riposa nel fatto che si può combattere l'«irrazionalità» della lingua dal punto di vista della necessità concettuale immanente solo se questa necessità fa affidamento su ciò che è sommamente «irrazionale», sulla sua irrazionalità e contingenza raddoppiata. La situazione è simile a quella della logica freudiana del sogno, in cui il Reale si annuncia come un sogno nel sogno. Ciò che Hegel sembra avere qui in mente è stranamente affine al concetto lacaniano di *lalangue*: giochi di parole, doppi significati ecc. – lo testimonia l'uso hegeliano delle parole tedesche con significato doppio o opposto (come *zu Grunde gehen*, «disintegrare/disintegrarsi» e, letteralmente, «andare al, raggiungere il proprio fondamento», ecc., senza contare i tre significati della famosa *Aufhebung*: cancellare/annientare, conservare, elevare). L'*Aufhebung* è spesso designata come

l'incarnazione di tutto ciò che è «metafisico-idealistico» in Hegel: non indica precisamente l'operazione mediante la quale ogni contingenza esterna è superata e integrata nell'autosviluppo necessario del concetto universale? Contro di essa, è di moda insistere sul fatto che c'è sempre un residuo di contingenza, di particolarità, che non può essere *aufgehoben*, che resiste alla sua (dis)integrazione concettuale. L'aspetto ironico della questione è che proprio il termine che Hegel usa per definire questa operazione è segnato dalla contingenza irriducibile di un'idiosincrasia della lingua tedesca.

Non si può ambire alla chiarezza concettuale se non si assume come punto di partenza *lalangue* – o, in termini più speculativi, non solo la necessità si esprime nell'apparenza della contingenza, ma questa necessità stessa non pre-esiste come fondamento alla molteplicità delle apparenze – essa emerge dalla contingenza, come contingenza (il significato multiplo di *Aufhebung*) elevata alla necessità di concetto universale.²¹ Non intendeva Freud qualcosa di strettamente analogo con i concetti di sintomo, motto di spirito, e *lapsus linguae*? Una necessità interna può articolarsi solo attraverso la contingenza di un sintomo, e vice-versa: tale necessità (cioè, l'urgere costante di un desiderio rimosso) giunge all'esistenza soltanto attraverso questa articolazione. Anche qui, la necessità non pre-esiste semplicemente alla contingenza: quando Lacan afferma che la rimozione e il ritorno del rimosso (nelle formazioni sintomatiche) sono il fronte e il retro di uno stesso processo, l'implicazione è precisamente che la necessità (del contenuto rimosso) dipende dalla contingenza (della sua articolazione nei sintomi). I critici di Hegel sottolineano solo il primo aspetto, la necessità come principio interno che domina le sue espressioni contingenti, trascurando il secondo, cioè che questa stessa necessità dipende dalla contingenza, *non* è altro che la contingenza elevata alla forma di necessità.

Quanto detto ci porta all'*Aufhebung* (superamento) hegeliana come movimento attraverso il quale ogni particolarità contingente è *aufgehoben* (superata) nel suo concetto universale. Il classico argomento contro l'*Aufhebung* pretende che ci sia sempre un residuo che resiste a essa, che persiste nella sua particolarità immediata. E se, tuttavia, fosse proprio questo il punto centrale dell'*Aufhebung* veramente hegeliana, della «negazione della negazione»? Il tentativo diretto all'*Aufhebung* è la «posizione» iniziale; essa è «negata» nel suo fallimento, nell'elemento che resiste a essa; la «negazione della negazione» è allora l'intuizione del fatto che questo elemento che resiste, questo ostacolo, è in sé una condizione positiva di possibilità – l'*Aufhebung* deve essere sostenuta dalla sua eccezione costitutiva.

Se, inoltre, la lezione dell'*Aufhebung* hegeliana fosse che la perdita stessa (il fallimento) deve essere celebrata? Hegel era pienamente

conscio che il peso conferito a un evento dalla sua iscrizione simbolica «supera» la sua realtà immediata – nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, offre una meravigliosa caratterizzazione della *Guerra del Peloponneso* di Tucidide: «La guerra del Peloponneso fu, in sostanza, solo una guerra tra Atene e Sparta. Tucidide ci ha lasciato la storia della maggior parte di essa, e quest'opera immortale è il guadagno assoluto che l'umanità ha ricavato da quella lotta».22 Si dovrebbe assumere questo giudizio in tutta la sua ingenuità: in un certo senso, dal punto di vista della storia del mondo, la guerra del Peloponneso accadde perché Tucidide potesse scrivere un libro su di essa. Dalla prospettiva dei nostri interessi umani finiti, le numerose tragedie reali della guerra del Peloponneso sono, naturalmente, infinitamente più importanti del libro, ma, dalla prospettiva dell'Assoluto, quello che importa è il libro. Non si dovrebbe aver timore di affermare la stessa cosa riguardo ad alcune vere grandi opere d'arte: l'era elisabettiana avvenne per produrre Shakespeare; le opere di Shakespeare sono «il guadagno assoluto che l'umanità ha ricavato» dalle vicissitudini della sua epoca. E – perché no? – i capolavori di Hitchcock degli anni Cinquanta sono «il guadagno assoluto» che l'umanità ha derivato dal periodo di Eisenhower negli Stati Uniti. A volte, addirittura, l'importanza di un autore può essere condensata non nella sua opera, ma in un libro scritto su di lui – sebbene Samuel Johnson fosse l'autore di un *Dictionary of the English Language* e lo *spiritus movens* della fiorente «sfera pubblica» della Londra del diciottesimo secolo, oggi è ricordato quasi esclusivamente per *The Life of Samuel Johnson*, l'ampia biografia scritta dall'amico James Boswell (1791).

Qui potrebbe apparire un nesso sorprendente con Heidegger. Nella lettura dell'«essenza» (*Wesen*) come verbo («essenziare»), Heidegger fornisce un concetto de-essenzializzato dell'essenza: mentre, tradizionalmente, l'«essenza» si riferisce a un nucleo stabile che garantisce l'identità di una cosa, per Heidegger l'«essenza» è qualcosa che dipende dal contesto storico, dalla dischiusura epocale dell'essere che accade nel e attraverso il linguaggio come «casa dell'essere». L'espressione «*Wesen der Sprache*» non significa «l'essenza del linguaggio», ma l'«essenziare» effettuato dal

linguaggio che porta le cose alla loro essenza, dal linguaggio che «ci muove», così che le cose ci riguardano in un modo particolare, così che possono essere tracciati sentieri in cui possiamo muoverci tra gli enti, e così che gli enti possano aver rapporto gli uni con gli altri come gli enti che sono [...]. Condividiamo un linguaggio originario quando il mondo è articolato nello stesso modo per noi, quando «ascoltiamo il linguaggio», quando «lasciamo che il suo dire si dica a noi».23

Per esempio, per un cristiano medievale, l'«essenza» dell'oro risiedeva nella sua incorruttibilità e nel suo splendore, che lo rendeva un metallo «divino», mentre per noi l'oro è, tra le altre cose, una risorsa da scambiare sul mercato o un materiale adatto a fini estetici.

(O, per fare un altro esempio, la voce di un castrato era per i cattolici l'autentica voce di un angelo prima della Caduta, mentre per noi, oggi, è una mostruosità). Così in questa capacità di «essenziare» il linguaggio opera una violenza fondamentale: il nostro mondo subisce una torsione parziale, perde la sua innocenza equilibrata, un colore particolare conferisce al tutto la sua tonalità. L'operazione definita da Laclau come egemonia è interna al linguaggio stesso.

Varietà della negazione autoreferenziale

Rimane ancora aperta la seguente questione: quando Hegel afferma la contingenza radicale, sta dischiudendo forse lo spazio per la coincidenza della rimozione con il ritorno del rimosso, ossia la «negazione della negazione» propriamente freudiana (la rimozione – negazione – di qualche contenuto funziona solo se tale rimozione è essa stessa negata, se il rimosso ritorna)? Lacan ripropone il classico argomento contro la triade dialettica, il ritorno a sé del punto di partenza attraverso la propria automediazione: «quando da uno risulta due, non c'è mai ritorno. Non si torna a fare di nuovo uno, nemmeno un uno nuovo». ²⁴ Potrebbe sembrare che la premessa hegeliana di fondo sia che il due ritorni all'Uno, anche se si deve concedere che si tratta di un nuovo Uno: non l'Uno che è stato perduto nell'alienazione-esteriorizzazione, ma un nuovo Uno generato «performativamente» dal processo del ritorno-a-sé. Quando un'unità sostanziale si dissolve nella molteplicità dei suoi predicati, è uno di questi predicati originari che si costituisce come un nuovo soggetto, ponendo retroattivamente i suoi presupposti. Tuttavia, perfino questa immagine propriamente dialettica della transustanziazione rischia di essere fuorviante: Hegel afferma esplicitamente che non c'è nessun Uno all'inizio del processo dialettico, dal momento che ogni Uno è sempre un ritorno-a-sé dal due. L'Uno al quale si ritorna è costituito dal movimento del ritornare, e pertanto esso non è l'Uno che si scinde in due – l'Uno è un Due, una delle cui parti è nulla. In un passo estremamente conciso, Hegel formula il divario che separa il vero e proprio processo dialettico dall'«emanazione» plotiniana: «La semplice unità, il suo divenire, è quel superamento di tutti i predicati – l'assoluta negatività; il venir fuori [emanazione: *Herausgehen*] è questa negatività stessa – *non si dovrebbe cominciare con l'unicità e poi passare alla dualità*». ²⁵ L'ultima parte è decisiva: respinge esplicitamente l'opinione ordinaria secondo cui il processo dialettico è il dispiegamento o la divisione dell'Uno originario o immediato in Due – *non si dovrebbe cominciare con l'unicità e poi passare alla dualità*. Perché no? Perché l'Uno si costituisce solo attraverso il passaggio alla dualità, attraverso la sua divisione. La conseguenza inattesa di questo ragionamento è che, contrariamente a

quanto si ritiene di solito, il numero della dialettica hegeliana non è il 3 – in altre parole, l'obiettivo di Hegel sarebbe quello di superare ogni dualismo in una «sintesi» superiore, di riconciliare gli opposti in un medium terzo che li comprenda – ma il 2: non il 2 come dualità dei poli opposti, ma il 2 come autodistanziamento dell'Uno stesso; l'Uno diventa Uno solo reduplicando sé stesso, stabilendo una distanza minima da sé. Perciò, quando Badiou definisce l'amore come la costruzione di un mondo dalla prospettiva del Due, si dovrebbe riconoscere in questa definizione un'eco della dialettica hegeliana: l'amore raccoglie i due in modo tale che il loro divario sia mantenuto; non c'è nessuna fusione mistica o pseudo-wagneriana, lo scarto tra i due è uno scarto di parallasse che, in quanto tale, è insuperabile. Questo punto è stato già enucleato da Jameson quando, a proposito dell'*Antigone*, insiste sul fatto che l'opposizione tra legge umana e legge divina deve essere interpretata

non come una lotta, che lacera la società, tra lo Stato e la famiglia o il clan; ma anzitutto come la divisione che porta all'essere la società stessa, in primo luogo articolando le sue grandi differenziazioni originarie, quella del guerriero contro il sacerdote, o della città contro il clan, o ancora dell'esterno contro l'interno [...]. Ognuno di questi poteri larvali porta all'essere l'altro e rafforza il carattere distintivo del suo opposto [...] la contraddizione che, in definitiva, lacera la *polis* e la distrugge [...] è la stessa opposizione che la porta originariamente all'essere come struttura vitale.²⁶

Qui è possibile rilevare ancora una volta la distanza che separa Hegel dall'evoluzionismo storicista: dal punto di vista storicista, ogni figura storica ha il suo momento di maturità, che poi è seguito da un periodo di decadenza. Per esempio, il capitalismo presentava un carattere progressivo fino alla metà del diciannovesimo secolo, quando era impegnato a lottare contro le forme di vita pre-moderne; ma con l'intensificarsi della lotta di classe esso è diventato un ostacolo all'ulteriore sviluppo dell'umanità, ragion per cui dovrebbe essere superato. Per un vero dialettico, tuttavia, non c'è nessuna fase di maturità in cui un sistema opera in modo non-antagonistico: per quanto possa sembrare paradossale, il capitalismo è al contempo «progressivo» e antagonistico, decadente; la minaccia della sua decadenza è la forza che promuove il suo «progresso» (il capitalismo deve continuamente rivoluzionare sé stesso per far fronte al suo «ostacolo» costitutivo). La famiglia e lo Stato non sono semplicemente i due poli dell'Intero sociale; piuttosto, la società deve scindersi in sé al fine di diventare Uno – è questa scissione dell'Intero sociale, questa divisione stessa, che «porta all'essere la società stessa, in primo luogo articolando le sue grandi differenziazioni originarie, quella del guerriero contro il sacerdote». In questo senso preciso, si dovrebbe leggere l'affermazione di Badiou: «Il reale non è ciò che unisce, ma ciò che separa». In modo ancora più esplicito, si dovrebbe aggiungere che

il reale è la separazione (scissione antagonistica) che, in quanto tale, produce un campo socio-simbolico.

La lettura hegeliana di *Antigone* come opera riguardante «l'emergere di una società articolata in quanto tale»²⁷ dimostra la natura radicalmente anti-corporativa del pensiero sociale di Hegel: la premessa che lo sostiene è infatti che ogni articolazione sociale è per definizione sempre «inorganica», antagonistica. E la lezione da trarre da questo punto di vista è che, quando ci imbattiamo in un testo che descrive la corruzione e la scissione di un'unità originaria, abbiamo sempre a che fare con una fantasia ideologica e retroattiva che oscura il fatto che questa unità originaria – questo stato armonioso che poi si è diviso in guerrieri e sacerdoti – non è mai esistita, che essa è una proiezione retrospettiva generata dal processo di scissione. O, per trattare il problema su un piano differente, quando usiamo un gesto convenzionale come stringere la mano a qualcuno, non dobbiamo presumere che originariamente questo gesto o espressione avesse un significato letterale (offro la mia mano per dimostrare che non sto impugnando un coltello ecc.). Lo scarto tra il significato letterale e l'uso abituale esisteva sin dall'inizio; cioè, dal momento in cui stringersi la mano diventò un gesto, questo *significava*, più che mostrarlo, che non si era armati; era un atto performativo che segnalava l'apertura al contatto sociale ecc. Qui incontriamo il problema che la fisica quantistica definisce come il problema dei due vuoti:²⁸ affinché possa stabilirsi, il potere gerarchico deve reduplicarsi o dividersi in potere «vero» (guerriero) e «falso» (sacerdotale) – è questa stessa divisione che, lungi dall'indebolire il potere, lo costituisce. La classe dominante deve dividersi per dominare – la regola è: «divisi duriamo, uniti cadiamo». Una certa «negazione della negazione» è anche costitutiva del significante fallico. Ciò che rende il significante fallico un concetto complesso non è solo il fatto che, nello stesso, le dimensioni simbolica, immaginaria e reale siano intrecciate, ma anche che, in un duplice passaggio autoriflessivo stranamente affine al processo della «negazione della negazione», esso condensa tre livelli: è (1) *posizione*: il significante della parte perduta, di ciò che il soggetto perde quando accede (o si sottomette) all'ordine significante; (2) *negazione*: il significante di (questa) mancanza; e (3) *negazione della negazione*: lo stesso significante mancante/perduto.²⁹ Il *phallus* è la parte che è perduta («sacrificata») con l'ingresso nell'ordine simbolico e, al contempo, il significante della sua perdita.³⁰

Quando Badiou³¹ sottolinea che la doppia negazione non equivale a un'affermazione, egli sta confermando il vecchio motto lacaniano *les non-dupes errent*. Consideriamo l'affermazione «Io credo». La sua negazione è: «Io non credo veramente, sto solo fingendo di credere». La negazione della negazione propriamente hegeliana, tuttavia, non

determina il ritorno alla credenza diretta, ma alla finzione che si autorelazona: «Io fingo di fingere di credere», il che equivale a dire: «Io credo veramente senza esserne cosciente». Non è l'ironia, allora, la forma definitiva dell'odierna critica dell'ideologia – ironia nel preciso senso mozartiano di prendere le affermazioni più seriamente di quanto facciano i soggetti che le proferiscono? O, come puntualizza Cartesio nel Capitolo 3 del *Discorso sul metodo*: «pochi vogliono dire tutto ciò che credono, ma anche perché molti non lo sanno nemmeno loro: essendo infatti l'atto del pensiero per cui si crede una cosa diversa da quello per cui si sa di crederla, spesso l'uno non accompagna l'altro». ³² Di nuovo, che rapporto intercorre tra la «negazione della negazione» lacaniana e quella hegeliana? Esaminiamo la negazione nella forma dell'abbandono dell'uomo da parte di Dio: qui non c'è lieto fine, nella «negazione della negazione» non siamo meno soli e abbandonati di prima, facciamo semplicemente esperienza dell'abbandono nella sua dimensione positiva, come lo spazio della nostra libertà. Un'ulteriore variante di questo rovesciamento è stata espressa da Chesterton che, nel meraviglioso *The Book of Job*, mostra perché Dio deve respingere i suoi difensori, i «consolatori meccanici e arroganti di Giobbe»:

L'ottimista meccanico si sforza di giustificare apertamente l'universo sulla base del fatto che si tratta di uno schema razionale e conseguente. Fa notare che il mondo è bello perché tutto può essere spiegato. Questo è invece l'unico punto, per così dire, su cui Dio è esplicito fino alla violenza. Dio afferma, in effetti, che se c'è una cosa buona del mondo, per quanto concerne gli uomini, è che esso non può essere spiegato. Egli insiste sull'inesplicabilità di ogni cosa: «Ha forse un padre la pioggia? [...] Dal seno di chi è uscito il ghiaccio?» (38:28). Si spinge oltre e insiste sulla reale e palpabile irrazionalità delle cose: «Chi ha scavato canali agli acquazzoni e una strada alla nube tonante, per far piovere sopra una terra senza uomini, su un deserto dove non c'è nessuno?» (38:26). [...] Per spaventare l'uomo, Dio diviene per un istante blasfemo; si potrebbe quasi dire che divenga ateo. Dispiega di fronte a Giobbe un ampio panorama delle cose create, il cavallo, l'aquila, il corvo, l'asino selvatico, il pavone, lo struzzo, il coccodrillo. E descrive ognuno di essi in maniera tale che sembrano mostri che camminano sotto il sole. Il tutto costituisce una sorta di salmo o di rapsodia del senso della meraviglia. Il creatore di tutte le cose è stupefatto davanti alla cose che Egli stesso ha creato. ³³

Dio è sopraffatto dal miracolo della sua stessa creazione – e non dovrebbe sfuggirci il risvolto negativo di questa immagine. Riferendosi alla ricchezza caotica delle creature, Dio non afferma con vanagloria l'abisso che separa Giobbe da sé («Come osi lamentarti della tua piccola sofferenza? Non hai idea di che cosa sia l'universo...»); ammette perfino – implicitamente – che Giobbe non abbia niente di cui lamentarsi dal momento che il suo caso non è affatto eccezionale: il mondo intero è un assurdo e terrificante disordine. Questa «negazione della negazione» priva Giobbe perfino dell'ultimo sollievo derivante dalla speranza che, almeno agli occhi di Dio, la sua sofferenza abbia qualche significato più profondo: quella che credeva fosse la sua perplessità si rivela essere la perplessità di Dio stesso.

Ritorniamo così al motivo chiave di Lacan, la perdita nell'Altro, resa al meglio dalla famosa osservazione di Hegel, secondo la quale i segreti degli antichi egizi erano segreti anche per gli stessi egizi: il segreto di Dio è un segreto anche per Dio stesso.

Sin qui tutto bene, potremmo dire: trasferendo nella Cosa stessa ciò che appare come un limite epistemologico, Hegel mostra come il problema costituisca la sua stessa soluzione – ma in quale senso preciso? Affinché si eviti un fraintendimento fatale, va sottolineato che questo cruciale slittamento dialettico dall'ostacolo epistemologico all'impossibilità ontologica non implica affatto che siamo costretti a riconciliarci con questa impossibilità, ossia ad accettare l'imperfezione della realtà. La premessa della psicoanalisi è che si può intervenire nel Reale attraverso il simbolico, dal momento che il Reale non è la realtà esterna in-sé, ma una frattura nel simbolico stesso; pertanto, è possibile intervenire nel Reale con un atto che ri-configura il suo campo e trasforma il suo punto di impossibilità immanente. L'«attraversamento del fantasma» non significa accettare la sofferenza nella nostra vita – al contrario, significa che soltanto dopo aver «attraversato» le fantasie che offuscano questa sofferenza noi possiamo effettivamente trasformarla.

Inoltre, esiste una sottile differenza tra le due versioni del rovesciamento del limite epistemologico nell'impossibilità ontologica, «quella di Rabinovitch» e «quella di Adorno». ³⁴ Nella prima abbiamo una soluzione chiara; qui non esiste nessun antagonismo (se, naturalmente, si ignora la censura sociale che impedisce a Rabinovitch di esprimere direttamente la sua vera ragione). La verità vince, e l'aspetto interessante è che può farlo solo attraverso l'errore (confermando il punto di vista di Hegel, secondo il quale la via verso la verità è già nell'elemento della verità). In altre parole, l'elegante economia della storiella è che proprio la necessità della deviazione attraverso la prima (falsa) ragione conferma la seconda (vera) ragione: Rabinovitch vuole emigrare a causa dell'oppressione sociale, esemplificata dalla risposta del burocrate alla sua prima ragione (il comunismo durerà per sempre). Malgrado sembri osservare la stessa logica, l'esempio di Adorno non risolve l'antagonismo, perché nella sua soluzione l'antinomia epistemologica è trasferita nella Cosa stessa, come suo antagonismo immanente – l'antagonismo è pienamente confermato. La questione cruciale qui è: dove si dovrebbe collocare, nella triade del processo dialettico, il momento preciso dell'esplosione dell'antagonismo che sta alla base di esso? Incontriamo l'antagonismo nella sua purezza nel momento di massima negatività – cioè nel momento della negatività elevata all'autorelazione – o nel risultato finale del processo, cioè nel rovesciamento della negatività in nuova positività? Il risultato afferma o cancella l'antagonismo? Oppure, in

qualche modo, effettua entrambe le cose?

Nella misura in cui la «riconciliazione» hegeliana è, nella sua essenza, il rovesciamento della condizione di impossibilità in condizione di possibilità (il riconoscimento che ciò che sembrava un ostacolo è la condizione positiva dell'esistenza della cosa ostacolata), l'ambiguità rimane: la riconciliazione riconcilia in quanto *supera* l'antagonismo, o in quanto *comprende* l'antagonismo (o entrambe le cose simultaneamente, se si può sostenere che la riconciliazione comprenda l'antagonismo cambiando la sua natura antagonistica)? Quando, nella *Fenomenologia*, Hegel introduce il concetto di riconciliazione come modo per risolvere l'impasse dell'Anima bella, il termine designa l'accettazione del caos e dell'ingiustizia del mondo come immanenti all'Anima bella che li deplora, l'ammissione, da parte dell'Anima bella, del fatto che essa partecipa della realtà che critica e giudica, non una qualche specie di trasformazione magica di questa realtà.

Lo sviluppo dell'opera di Brecht dagli anni Venti ai primi anni Trenta del Novecento non mette forse in atto una rinuncia analoga? I pezzi teatrali degli anni Venti, in modo esemplare l'*Opera da tre soldi*, compiono il brutale sacrificio di ogni ideale ideologico ai cinici interessi terreni – potere, denaro, sesso – che costituiscono il centro del soggetto egotistico; successivamente, nei «pezzi didattici» dei primi anni Trenta, in particolare nella *Linea di condotta*, questo soggetto stesso è cancellato da un gesto di sacrificio radicale in nome dell'interesse collettivo. È cruciale notare come il secondo sacrificio non derivi da un rovesciamento esterno del primo (del sacrificio degli ideali ideologici), ma dal suo compimento immanente: all'inizio sacrifichiamo o rinunciamo a tutto a favore del nostro ego, poi ci rendiamo conto che in tal modo abbiamo perso o sacrificato l'ego stesso. Perché? Perché la posizione soggettiva di un ego completamente cinico è impossibile: l'«ego» funziona solo nella misura in cui è sostenuto da un supporto fantasmatico di illusioni e di sogni.³⁵ Ciò che rende così bizzarri e inquietanti i pezzi teatrali di Brecht è il fatto che non c'è nessun messaggio o posizione soggettiva profonda al di sotto di questo meccanismo (che lo denunci come un'operazione ideologica oppressiva o lo celebri come gesto etico elementare...) – tutto quello che Brecht fa è rappresentare sulla scena questo meccanismo del sacrificio nella sua neutralità formale.³⁶

Spostando leggermente l'accento, dovremmo leggere la «negazione della negazione» di Hegel *qua* negatività che si rapporta a sé stessa sulla scia di questa posizione di disperazione completa, quando il soggetto non solo assume su di sé una perdita radicale, ma è infine privato di questa perdita stessa – non nel senso che riacquista ciò che ha perso, bensì nel senso che ritrova sé stesso in un vuoto

radicale, dopo aver smarrito le coordinate che rendevano la perdita significativa? In *La donna che visse due volte* di Hitchcock, Scottie anzitutto sperimenta la perdita di Madeleine, il suo amore fatale; quando egli ricrea Madeleine in Judy e poi scopre che la Madeleine che conosceva era Judy che fingeva di essere Madeleine, ciò che egli scopre non è semplicemente che Judy era un falso (sapeva che lei non era la vera Madeleine, dal momento che l'aveva usata per ricreare una copia di Madeleine), ma che, *proprio perché lei non era un falso – lei è Madeleine; la stessa Madeleine era già un falso – l'objet a* si disintegra, la perdita è perduta, abbiamo una negazione della negazione. È importante ricordare che l'ultima scena del film – dopo che Judy cade dalla torre, Scottie sta in piedi sul cornicione e guarda verso il basso – si presta a due letture radicalmente diverse: per alcuni, questa scena indica che Scottie sopravvive come uomo completamente distrutto; per altri, rappresenta una specie di lieto fine (Scottie è finalmente guarito dalla sua malattia, può guardare verso l'abisso) – un'ambivalenza che riproduce perfettamente quella del risultato della negazione della negazione hegeliana (disperazione completa o riconciliazione). Così, di nuovo: che relazione intercorre tra la negazione della negazione hegeliana e questa ambiguità?

Qui è necessario rivolgere uno sguardo più attento alle differenti modalità della negazione della negazione in Hegel. Abbiamo la «matrice Rabinovitch» (il rovesciamento del problema nella sua soluzione: «tesi» – io voglio emigrare perché, dopo la caduta del socialismo, incolperanno noi ebrei dei crimini comunisti; «antitesi» – ma il socialismo non cadrà mai, durerà per sempre; «sintesi» – questa è la vera ragione per cui voglio emigrare), che si risolve in una soluzione positiva. Poi abbiamo la «matrice Adorno», in cui il rovesciamento del problema nella sua soluzione (nella lezione adorniana, la trasposizione di un limite epistemologico in un'impossibilità ontologica) non determina alcuna soluzione, ma, al contrario, rende visibile il soggiacente antagonismo allo stato puro. Infine, abbiamo la «matrice Irma», la logica sottostante al sogno freudiano dell'iniezione di Irma. Il sogno comincia con una conversazione tra Freud e la paziente Irma che verte sul fallimento della cura che il medico le ha prescritto, a causa di un ago infetto; nel corso della conversazione, Freud porta la paziente vicino alla finestra e le guarda la gola, trovandosi di fronte alla visione orribile della sua carne contorta e purulenta. A questo punto di orrore insopportabile, il registro del sogno vira radicalmente, l'orrore si trasforma improvvisamente in commedia: compaiono tre dottori, amici di Freud, i quali, in un gergo ridicolo e pseudo-professionale, enumerano ragioni molteplici (e reciprocamente contraddittorie) per spiegare che l'avvelenamento di Irma non era colpa di nessuno (non c'era stata

nessuna iniezione; l'ago non era pulito...). Abbiamo così un primo incontro traumatico (la vista della gola di Irma), seguito da un repentino spostamento verso il comico, che permette al sognatore di evitare l'incontro con l'autentico trauma. Potrebbe sembrare che la triade della «matrice Irma» sia del tipo «IRS»: anzitutto, la dualità immaginaria; poi, la sua intensificazione nell'abisso del Reale; infine, la risoluzione simbolica. Tuttavia, una lettura più precisa delle due parti rivela che, in effetti, abbiamo due Reali nel sogno, e ciascuna parte si conclude con una figurazione del Reale. Nella conclusione della prima parte (la conversazione tra Irma e Freud), questo è evidente: l'esame della gola di Irma rende il Reale nella forma della carne primordiale, il palpito della sostanza vitale come la Cosa stessa, nella sua dimensione disgustosa, come concrezione cancerosa. Nella seconda parte, anche lo scambio o l'interazione simbolica o comica tra i tre dottori si conclude con il Reale, questa volta nella sua opposta configurazione – il Reale della scrittura, della formula priva di significato della trimetilamina. La differenza poggia sul diverso punto di partenza: se partiamo dall'immaginario (il confronto speculare tra Freud e Irma), abbiamo il Reale nella sua dimensione immaginaria, la terrificante immagine primordiale che cancella le immagini stesse; se partiamo dal simbolico (la discussione tra i tre dottori), abbiamo il significante stesso trasformato nel Reale di una lettera o formula senza significato. Queste due figure costituiscono i due aspetti opposti del Reale: l'abisso della Cosa-Vita e la lettera o la formula priva di significato (come nel Reale della scienza moderna).

In che modo questa dualità tra il Reale immaginario e il Reale simbolico si riferisce al Reale che abbiamo incontrato alla fine della «matrice Adorno»? Il Reale nella «matrice Adorno» non appartiene a questa dualità; esso è il «Reale reale», un Reale puramente formale, il Reale dell'antagonismo («contraddizione»). Occorre tuttavia aggiungere che questo Reale è reduplicato in sé: come abbiamo già visto, il Reale è caratterizzato da una specie di «coincidenza degli opposti», del residuo contingente e puramente materiale (l'*objet a*, un piccolo pezzo di realtà) e il puro Reale dell'antagonismo formale. Di qui la questione chiave: genera Hegel l'*objet a* alla fine del processo di negazione della negazione? Vale a dire: il Reale lacaniano, nella sua forma più radicale, non è una sostanza pre-simbolica; esso, piuttosto, emerge attraverso la reduplicazione del simbolico, attraverso il passaggio dall'alienazione alla separazione (definita come sovrapposizione delle due mancanze). Così, non poggia il tono trionfante della negazione della negazione hegeliana sul fatto che, mentre Hegel può – forse sotto condizione – pensare l'antagonismo, egli non è in grado di pensare l'identità speculativa ultima dell'antagonismo puramente formale e del residuo o dell'eccesso

contingente di una piccola parte della realtà? Questo limite, questa incapacità di pensare il «resto indivisibile» della forma dialettica non come eccesso del reale che semplicemente elude la mediazione dialettica, ma come il prodotto di questa mediazione, come il suo momento conclusivo, è chiaramente individuabile nella teoria hegeliana del matrimonio (esposta nei *Lineamenti di filosofia del diritto*).³⁷

L'aspetto formale

Ancora, può Hegel pensare l'eccesso della pulsione di morte (dell'amore come passione letale) che persiste come una specie di «resto indivisibile» dopo la risoluzione dialettica del processo in una totalità razionale? E, se non ne è in grado, ciò rischia davvero di far collassare il suo sistema? Non sarebbe appropriato affermare che, se Hegel fosse stato fedele alla logica interna del processo dialettico, avrebbe dovuto applicare qui la stessa argomentazione che utilizza nella deduzione della necessità della monarchia come vertice dello Stato razionale? Quando Hegel afferma che il concetto del monarca è «il concetto più difficile per il razionamento, cioè per la considerazione intellettualistica riflettente», il momento speculativo che l'Intelletto non può afferrare è il «passaggio dal concetto della pura autodeterminazione all'immediatezza dell'essere e, quindi, alla naturalità». In altre parole, l'Intelletto, malgrado possa afferrare saldamente la mediazione universale di una totalità vivente, non può cogliere il fatto che questa totalità, affinché si attualizzi, deve assumere esistenza reale nella forma di una singolarità «naturale». Dovremmo allora supporre che, in modo strettamente analogo, la totalità razionale della vita familiare riconciliata debba generare un «attaccamento appassionato» alla singolarità contingente dell'amata?

La differenza tra Lacan e Hegel è così una differenza minima, una configurazione sottile, appena percettibile, che nondimeno cambia tutto. Qui la contrapposizione è tra Hegel e il suo doppio spettrale – nel passaggio da Hegel a Lacan, non passiamo da un Hegel-Uno a un altro Lacan-Uno. Non sono due, ma Hegel-Uno più il suo *objet a*. Si ripropone quindi il problema del rapporto tra la ripetizione e la differenza minima: la differenza minima è qualcosa che emerge nella ripetizione pura. Nella serie poliziesca di Henning Mankel, l'ispettore Kurt Wallander ha un padre che si guadagna da vivere facendo il pittore – dipinge per tutto il tempo, realizzando centinaia di copie dello stesso dipinto, una foresta su cui il sole non tramonta mai (qui sta il «messaggio» della pittura: è possibile tenere prigioniero il sole, impedire che tramonti, congelare un momento magico, estraendo la sua pura apparenza dall'eterno movimento circolare della generazione

e corruzione della natura). C'è, tuttavia, una «differenza minima» in queste pitture altrimenti identiche: in alcune è presente una piccola anatra sullo sfondo, mentre in altre no, come se l'eternità stessa, il tempo congelato, dovesse essere sostenuta da una variazione minima, una specie di sostituto di ciò che realmente distingue ogni pittura, la sua intensità unica e puramente virtuale.

L'argomento più radicalmente anti-hegeliano di Deleuze verte su questo concetto di differenza pura: Hegel non riesce a pensare la differenza pura, che è al di fuori dell'orizzonte dell'identità o della contraddizione, ma concepisce una differenza radicalizzata come contraddizione la quale, attraverso la sua risoluzione dialettica, è quindi di nuovo sussunta sotto l'identità. (Qui, Deleuze si oppone anche a Derrida che, dalla sua prospettiva, rimane preso nel circolo vizioso della contraddizione/identità, semplicemente posponendo indefinitamente la risoluzione). Nella misura in cui Hegel è il filosofo dell'effettualità o dell'attualizzazione, e cioè nella misura in cui, per Hegel, la «verità» di una potenzialità si rivela nell'attualizzazione, la sua incapacità di pensare la differenza pura discende dall'incapacità di pensare il virtuale nella dimensione propria, come possibilità che possiede già, *qua* possibilità, la sua realtà: la differenza pura non è attuale, non riguarda le differenti proprietà attuali di una cosa o le differenze tra le cose, il suo status è puramente virtuale; è una differenza che ha luogo nella sua forma più pura quando nulla cambia nell'attualità, quando, nell'attualità, la *stessa* cosa si ripete. Potrebbe sembrare che Deleuze sia il solo a formulare il programma autenticamente post-hegeliano di pensare la differenza: l'«apertura» derridiana, che sottolinea la differenza senza fine, la disseminazione che non può mai essere superata o riappropriata, ecc., rimane comunque all'interno del paradigma hegeliano; essa, semplicemente, lo «apre»... Ma a questo punto potrebbe essere sollevata la contro-argomentazione hegeliana: non è la differenza virtuale «pura» ciò che definisce l'autoidentità attuale? Non è ciò che è *costitutivo* dell'identità attuale? Più precisamente, nei termini dell'empirismo trascendentale di Deleuze, la differenza pura è il supporto virtuale o la condizione dell'identità attuale: un ente è percepito come «(auto-)identico» quando (e solo quando) il suo supporto virtuale si riduce alla differenza *pura*. In lacanese, la differenza pura concerne il supplemento dell'oggetto virtuale (l'*objet a* di Lacan); la sua massima esperienza plastica è un mutamento improvviso in un (nella nostra percezione di un) oggetto che, riguardo alle sue qualità positive, rimane lo stesso: «sebbene nulla cambi, la cosa sembra all'improvviso completamente differente» – come direbbe Deleuze, è l'*intensità* della cosa che cambia. (Per Lacan, qui il compito o il problema teorico è quello di distinguere tra il Significante-Padrone e l'*objet a*, che si

riferiscono entrambi alla X abissale nell'oggetto oltre le sue proprietà reali). In quanto tale, la differenza pura è più vicina all'antagonismo di quanto lo sia la differenza tra due gruppi sociali effettivi, uno dei quali deve essere annientato. L'universalismo che sostiene una lotta antagonistica non esclude nessuno dei soggetti che si contrappongono, ragion per cui il trionfo completo non è rappresentato dalla distruzione del nemico, ma dall'esplosione della «fratellanza universale», in cui gli agenti dei campi opposti cambiano posizione (si rammentino le scene proverbiali in cui la polizia o i militari si uniscono ai dimostranti). In questa esplosione di fratellanza che comprende tutti, da cui nessuno è escluso in via di principio, la differenza tra «noi» e «il nemico» come agenti positivi è ridotta a una differenza *puramente* formale.

Di qui si giunge al tema di differenza, ripetizione e cambiamento (nel senso della nascita di qualcosa di veramente nuovo). Jean-Luc Godard ha proposto il motto «*Ne change rien pour que tout soit différent*» («Non cambiare niente affinché tutto sia diverso»), rovesciamento di «qualcosa deve cambiare affinché tutto resti uguale a prima». In alcune costellazioni politiche, come quella caratterizzata dalla dinamica tardo-capitalistica in cui solo il continuo autorivoluzionamento può conservare il sistema, coloro che rifiutano di cambiare qualcosa sono effettivamente gli agenti del vero cambiamento: il cambiamento dello stesso principio di cambiamento. Conosciamo tutti il principio orientale del Tutto cosmico che si riproduce nell'incessante movimento e conflitto tra le sue parti – ogni parte si muove senza sosta in modo da preservare il profondo equilibrio del Tutto cosmico. La formula più elementare della negatività occidentale è la perturbazione del Tutto che si verifica, precisamente, quando qualcosa si fissa, si stabilizza, rifiuta di muoversi, sconvolgendo in tal modo l'equilibrio cosmico del cambiamento, gettandolo fuor di sesto.

La tesi di Deleuze, secondo la quale il Nuovo e la ripetizione non sono principi contrapposti, perché il Nuovo può sorgere solo dalla ripetizione, deve essere letta sullo sfondo della differenza tra il virtuale e l'attuale: i mutamenti che riguardano soltanto il carattere attuale delle cose equivalgono semplicemente a modificazioni del quadro esistente, non all'emergere di qualcosa di autenticamente Nuovo – il Nuovo può sorgere unicamente quando il supporto virtuale della realtà cambia e questo cambiamento si verifica precisamente nella forma della ripetizione, in cui una cosa rimane la stessa nella sua attualità. In altre parole, le cose cambiano realmente non quando A si trasforma in B, ma quando A «cambia totalmente» pur conservando tutte le sue proprietà attuali, senza cioè che il suo mutamento sia percepibile. Questo cambiamento è la differenza minima e il compito

della teoria è sottrarre questa differenza minima dal campo dato delle molteplicità. In tal senso, la sottrazione è un ulteriore nome del superamento (*Aufhebung*) hegeliano o negazione della negazione: in esso, il cambiamento radicale (negazione) si sovrappone alla pura ripetizione dell'identico. Ciò significa che nel concetto dialettico di ripetizione l'inerzia del Vecchio e l'ascesa del Nuovo finiscono per coincidere. Il Nuovo emerge quando il flusso di generazione e corruzione, che fa evolvere «naturalmente» un processo, si arresta, un elemento (un gesto) si fissa, persiste, si ripete e così perturba il flusso «naturale» della (de)composizione. La persistenza del Vecchio, la sua «fissità», è l'unico sito possibile dell'ascesa del Nuovo: in breve, *la definizione minima del Nuovo è un Vecchio che si fissa e così rifiuta di passare.*

Si tratta dell'elemento cruciale della rottura post-hegeliana: il suo aspetto più elementare, da Kierkegaard a Marx, è lo scarto che sorge tra superamento e ripetizione; cioè la ripetizione acquista autonomia rispetto al superamento e le due sono ora opposte – una cosa o è superata in una forma superiore della sua esistenza, o persiste nella sua inerzia. Questa «liberazione» della ripetizione dalla presa del superamento, questa idea di una ripetizione non-cumulativa che scorre vuota, che non genera niente di nuovo, è considerata di solito come l'indice minimo del materialismo post-hegeliano, poiché rompe il circolo hegeliano della totale mediazione concettuale. Sotto l'influenza di Lacan, Jean Hyppolite legge in questo modo la fondazione filosofica del concetto freudiano di pulsione di morte quale coazione a ripetere. Come indica Lacan nel *Seminario II*, un altro nome di questo eccesso della ripetizione sul progresso organico è «meccanismo»: il pensiero post-hegeliano produce l'idea di ripetizione meccanica non-cumulativa.

Tuttavia, questa diagnosi è corretta? Non era Hegel pienamente consapevole che lo spirito è generato dal processo naturale mediante una ripetizione meccanica che perturba il libero sviluppo organico? È il punto centrale delle sue dissertazioni sull'abitudine, ecc., nella sezione «Antropologia» della *Filosofia dello spirito*: nella triade di processo meccanico, processo organico e processo propriamente spirituale, la dimensione spirituale necessita di un supporto «regressivo» nell'abitudine meccanica (apprendimento «cieco» delle regole della lingua, ecc.). Non c'è spirito senza una macchina, la comparsa dello spirito è una macchina che colonizza l'organismo, la vittoria dello spirito sulla mera vita appare come «regressione» della vita a meccanismo. (Ciò trova la sua espressione estrema nel «dualismo» cartesiano: l'affermazione del pensiero puro è correlativa alla riduzione della natura a meccanismo cieco.)

Come possiamo chiarire questa differenza elusiva tra Hegel e Freud?

Mladen Dolar ha proposto di leggere «Hegel è Freud» come il supremo giudizio filosofico infinito, ammesso che Hegel e Freud non possano che apparire come assolutamente contrapposti: il Sapere assoluto (l'unità del soggetto e dell'Assoluto) contro l'inconscio (il soggetto che non è padrone in casa propria); la conoscenza eccessiva contro la mancanza di conoscenza. La prima complicazione che si registra in questa semplice opposizione è che, per Freud e Lacan, l'inconscio non costituisce un cieco campo istintuale; esso è anche una specie di sapere, un sapere inconscio, un sapere che non conosce sé stesso (le «incognite note», per metterla nei termini dell'epistemologia rumsfeldiana)³⁸ – e se il Sapere assoluto dovesse essere situato precisamente nella tensione tra il sapere consapevole di sé e il sapere che non si sa? E se l'«assolutezza» del conoscere non si riferisse al nostro ingresso nel divino Assoluto-in-sé, o a un'autoriflessione totale attraverso la quale avremmo pieno accesso al nostro «sapere insaputo» per raggiungere in tal modo l'autotrasparenza soggettiva, ma a una molto più modesta (e tanto più difficile da pensare) sovrapposizione tra la mancanza del nostro sapere «conscio» e la mancanza inscritta proprio nel cuore del nostro sapere che non si sa? È a questo livello che si dovrebbe collocare il parallelo tra Hegel e Freud: se Hegel scopre la s-ragione (la contraddizione, la folle danza degli opposti che destabilizza qualunque ordine razionale) nel cuore della ragione, Freud scopre la ragione nel cuore della s-ragione (nei *lapsus linguae*, nei sogni, nella follia). Entrambi condividono la logica della retroattività: in Hegel l'Uno è l'effetto retroattivo della sua perdita, il ritorno all'Uno perduto è ciò che costituisce l'Uno; similmente, in Freud la rimozione e il ritorno del rimosso coincidono, il rimosso è l'effetto retroattivo del suo ritorno.

Esistono buone ragioni per legare l'inconscio freudiano all'autocoscienza come autoriflessività: «l'autocoscienza è un oggetto», perché, in un sintomo-oggetto, io registro riflessivamente una verità che mi riguarda ma che è inaccessibile alla mia coscienza. Tuttavia, questo inconscio non corrisponde esattamente all'inconscio hegeliano: si tratta di un inconscio particolare (singolare), una specie di trascendentale contingente, un contingente *sinthome*-nodo che sostiene l'universo del soggetto. In chiara opposizione a questo inconscio freudiano, l'inconscio hegeliano è formale: è la forma di enunciazione invisibile nel contenuto enunciato; è sistemico, non un *bricolage* contingente di connessioni laterali (quello che Lacan chiama *lalangue*); cioè risiede nella forma simbolica universale su cui il soggetto poggia senza saperlo, non nel desiderio «patologico» e contingente che trapela nei lapsus linguistici. L'inconscio di Hegel è l'inconscio dell'autocoscienza stessa, la sua necessaria non-trasparenza, il necessario retrocedere della sua *forma* («*das Formelle*») nel contenuto

che ha di fronte. L'inconscio è la forma universale del contenuto particolare: quando Hegel afferma che la verità risiede in quello che dico, non in quello che intendo (dire), ciò significa che la verità riposa nell'universalità del significato delle parole in quanto opposta all'intenzione particolare. Il contrasto tra l'inconscio freudiano (legami singolari e contingenti, giochi di parole) e l'inconscio hegeliano (lo schema universale è messo in secondo piano quando ci concentriamo intenzionalmente sul particolare, o ciò che Hegel stesso chiama *das Formelle*) è così evidente – Lacan parla dell'«inconscio hegeliano», opponendolo a quello freudiano. L'esposizione più concisa del concetto hegeliano di inconscio si trova verso la fine dell'«Introduzione» alla *Fenomenologia*, dove Hegel definisce *das Formelle* come l'in-sé o il per-noi (l'osservatore filosofico) in opposizione al per-la-coscienza (il modo in cui le cose appaiono al soggetto coinvolto), come il processo in contrasto con il suo risultato astratto, e come la negazione determinata in contrasto con la negazione astratta che si lascia alle spalle il contenuto negato:

qualsiasi risultato proveniente da un sapere non vero, non può sfociare in un vuoto nulla, ma dev'essere necessariamente inteso come il nulla di *ciò di cui è il risultato* [...] il sorgere del nuovo oggetto che si offre alla coscienza senza che questa sappia come le accade, costituisce per noi ciò che succede, per così dire, alle spalle della coscienza. Nel movimento della coscienza, pertanto, si presenta un momento dell'essere-in-sé o essere-per-noi; e questo momento non è tale per la coscienza che è immersa nell'esperienza stessa. Il *contenuto* di ciò che sorge ai nostri occhi, invece, è *per la coscienza*, e di tale contenuto noi ci limitiamo a cogliere concettualmente solo l'elemento formale [*das Formelle*], cioè il suo puro sorgere; e mentre *per la coscienza* ciò che è sorto è solo un oggetto, *per noi* esso è a un tempo movimento e divenire.³⁹

In breve, quando il soggetto passa da un «oggetto» (che può anche costituire un intero mondo della vita) a un altro, crede che il nuovo «oggetto» (contenuto) sia un che di immediato; quello che il soggetto non vede è il processo di mediazione che si svolge alle sue spalle, che genera il nuovo contenuto a partire dalle incoerenze del vecchio. Anche l'inconscio freudiano ha un aspetto formale e non è pertanto interamente riconducibile a una questione di contenuto: si ricordino i casi in cui Freud interpreta un sogno in modo tale che ciò che è rimosso o escluso dal suo contenuto ritorna come un elemento della forma del sogno (in un sogno sulla gravidanza, il fatto che la persona che sogna sia incerta sulla paternità del bambino si traduce nella forma del dubbio circa il tema su cui verte il sogno); inoltre, Freud sottolinea come il vero segreto del sogno non si cela nel suo contenuto (i «pensieri onirici»), ma nella forma stessa:

I pensieri onirici latenti sono il materiale che il lavoro onirico trasforma in sogno manifesto [...]. L'unica cosa essenziale nel sogno è il lavoro onirico che ha operato sul materiale ideativo. Non abbiamo alcun diritto di non tenerne conto nella teoria, anche se in certe situazioni pratiche possiamo trascurarlo. L'osservazione analitica mostra anche che il lavoro onirico non si limita a tradurre questi pensieri nella forma espressiva arcaica o regressiva a voi nota. Vi aggiunge sempre qualcosa che non

appartiene ai pensieri latenti del giorno precedente, ma che è il vero e proprio motore della formazione del sogno. Questa indispensabile aggiunta è il desiderio, ugualmente inconscio, per il cui appagamento il contenuto del sogno viene rimodellato. Finché prendete in considerazione i pensieri cui supplisce, il sogno può essere qualsiasi cosa, ammonimento, proposito, preparazione e così via; ma esso è anche sempre l'appagamento di un desiderio inconscio, ed è soltanto questo se lo considerate come risultato del lavoro onirico. Quindi un sogno non è mai semplicemente un proposito, un ammonimento, ma sempre un proposito e così via, che con l'ausilio di un desiderio inconscio è stato tradotto nella forma espressiva arcaica e rimodellato per l'appagamento di questo desiderio. Un carattere, l'appagamento di desiderio, è costante; l'altro può variare; nulla vieta che sia anch'esso un desiderio, e in tal caso il sogno rappresenta come appagato un desiderio latente del giorno precedente, per mezzo di un desiderio inconscio.⁴⁰

In questo brillante passo ogni dettaglio è degno di analisi, dal motto di apertura implicito: «quello che è buono per la pratica – cioè la ricerca del significato dei sogni – non è abbastanza buono per la teoria», alla reduplicazione conclusiva del desiderio. L'idea chiave è, naturalmente, la «triangolazione» tra pensiero onirico latente, contenuto manifesto del sogno e desiderio inconscio, che limita lo scopo del – o, piuttosto, minaccia direttamente il – modello ermeneutico dell'interpretazione dei sogni (il percorso dal contenuto manifesto del sogno al suo contenuto nascosto, il pensiero onirico latente), che procede in direzione opposta alla via della formazione del sogno (la trasposizione del pensiero onirico latente nel contenuto manifesto del sogno mediante il lavoro onirico). Il paradosso è che questo lavoro onirico non è semplicemente un processo di mascheramento del «vero messaggio» del sogno: il vero nucleo del sogno, il suo desiderio inconscio, si iscrive solo attraverso e in questo processo di mascheramento, così che nel momento in cui ritraduciamo il contenuto del sogno nel pensiero onirico espresso in esso, perdiamo la «vera forza motrice» del sogno; in breve, è lo stesso processo di mascheramento che iscrive nel sogno il suo vero segreto. Perciò, si dovrebbe rovesciare l'opinione ordinaria secondo la quale interpretare un sogno consiste nel penetrare sempre più in profondità il suo significato: non è che prima ci muoviamo dal contenuto manifesto del sogno al segreto del primo livello, il pensiero onirico latente, e poi, con un passo ulteriore, ci spingiamo ancora più in profondità, fino al nucleo inconscio del sogno, il desiderio inconscio. Il desiderio «più profondo» è situato proprio nello scarto tra il pensiero onirico latente e il contenuto manifesto del sogno.

Nondimeno, la forma freudiana dell'inconscio non coincide con quella hegeliana. Ma, cosa molto più importante, invece di considerare automaticamente questo divario che separa Freud da Hegel come un'indicazione del limite di Hegel («Hegel non poteva vedere...»), si dovrebbe rovesciare la domanda implicita: non solo «Può Hegel pensare l'inconscio freudiano?», ma anche «Può Freud pensare l'inconscio hegeliano?». La questione non è che ci sia

«qualcosa di troppo radicale per Hegel», che manca nel suo pensiero, qualcosa rispetto al quale Freud è più coerente e «va oltre», ma proprio l'opposto: come Hegel, Freud è un pensatore del conflitto, della lotta, dell'«autocontraddizione» e degli antagonismi intrinseci; ma, in chiaro contrasto con Hegel, il conflitto non è risolto da un'autocontraddizione portata all'estremo e, mediante l'autocancellazione di questa contraddizione, dall'emergere di una nuova dimensione. Al contrario, il conflitto non è affatto risolto, la «contraddizione» non è portata al suo climax, ma piuttosto rimane in stallo, in un blocco temporaneo nella figura di una formazione di compromesso. Questo compromesso non costituisce l'«unità degli opposti» nel senso hegeliano della «negazione della negazione», ma una negazione ridicolmente *fallita*, una negazione ostacolata, sviata, distorta, deviata, una specie di *clinamen* della negazione (per usare la nitida formulazione proposta da Mladen Dolar). In altre parole, ciò che Hegel elude (o ciò che avrebbe tralasciato come insignificante o accidentale) è la sovradeterminazione: nel processo dialettico hegeliano, la negatività è sempre radicale o radicalizzata, e coerente – Hegel non considera mai l'opzione di una negazione che fallisce, in modo tale che qualcosa sia negato solo a metà continuando a condurre un'esistenza (o piuttosto un'insistenza) sotterranea.⁴¹ Egli non sembra concepire una costellazione in cui un nuovo principio spirituale possa coesistere con quello vecchio in una totalità incoerente, o in cui un momento condensa (*verdichten*) una molteplicità di catene causali associative, così che il suo significato esplicito «ovvio» avrebbe lo scopo di celare il vero significato rimosso. Che cosa avrebbe detto Hegel in merito al sogno dell'iniezione di Irma, la cui interpretazione svela una sorta di *sovrapposizione* di linee interpretative multiple (liberarsi della colpa per il fallimento della cura di Irma; il desiderio di essere come il padre primordiale che possiede tutte le donne; e così via)? Che cosa avrebbe detto Hegel in merito al sogno in cui i resti del giorno (*Tagesreste*) sono connessi al nucleo del sogno solo attraverso associazioni verbali, o altre similmente marginali? Che cosa avrebbe detto sul sogno di una donna («*Suo marito le domanda: 'Non è il caso di far accordare il pianoforte?' Lei: 'Non ne vale la pena...'*»), la cui chiave interpretativa è fornita dalla presunta occorrenza mentale dello stesso frammento di discorso in una precedente seduta analitica, durante la quale lei si era portata la mano alla giacca, per allacciarsi un bottone che si era slacciato, come a voler dire: «Per favore, non guardi [i miei seni]; *non ne vale la pena*». Non c'è nessuna unità concettuale tra questi due livelli (la scena del sogno e l'incidente occorso nella seduta precedente), ciò che li connette è solo un ponte di significazione. Hegel fa riferimento a *lalangue*, al gioco di parole, ma «dentro i limiti della sola ragione»: l'*Aufhebung* contiene una felice coincidenza di tre

significati che formano lo stesso concetto, mentre nella logica del sogno i significati multipli restano disconnessi.

Anche per questo Hegel non può pensare la sovradeterminazione. Per esempio, nella sfera sociale, il modo in cui l'economia gioca il suo ruolo determinando la struttura sociale «in ultima istanza» è il seguente: l'economia non è mai direttamente presente come causa agente attuale, la sua presenza è puramente virtuale, è la «pseudo-causa» sociale, ma, precisamente in quanto tale, assoluta, non relazionale, causa assente, qualcosa che non è mai «al suo posto»: «così 'l'economico' non è mai propriamente dato, ma designa una virtualità differenziale da interpretare, sempre ricoperta dalle sue forme di attualizzazione».⁴² È la X assente che circola tra i molteplici livelli del campo sociale (economico, politico, ideologico, legale...), e li distribuisce nella loro articolazione specifica. Si dovrebbe insistere sulla differenza radicale tra l'economico come questa X virtuale, punto di riferimento assoluto del campo sociale, e l'economico nella sua attualità, come uno degli elementi («sottosistemi») della totalità sociale reale: quando si incontrano – o, in hegelese, quando l'economico come virtuale incontra sé stesso nella forma della controparte attuale quale sua «determinazione oppositiva» – questa identità coincide con l'assoluta (auto-)contraddizione. Tuttavia, sebbene il concetto hegeliano di determinazione oppositiva colga l'aspetto chiave della sovradeterminazione, ciò che si perde è la molteplicità dei «fattori» (i legami causali di significazione) che sono semplicemente sfruttati o manipolati parassitariamente, mai creati, dall'«ultima istanza».

A questa precisa altezza, entra in scena la politica: lo spazio della politica è dischiuso dalla distanza da sé dell'«economia», dallo scarto che separa l'economia come Causa assente dall'economia nella sua «determinazione oppositiva», come uno degli elementi della totalità sociale. Così, qui l'economia è inscritta doppiamente nel senso preciso che definisce il Reale lacaniano: è simultaneamente il nucleo duro (ciò su cui in definitiva verte la lotta) «espresso» in altre lotte attraverso spostamenti e altre forme di distorsione, e il vero e proprio principio di queste distorsioni. La politica che ha luogo in questo spazio intermedio è non-Tutto: la sua formula non è «tutto è politico», ma «non c'è nulla che non sia politico», che equivale a dire «non-tutto è politico». Il campo del politico non può essere totalizzato, «non c'è rapporto di classe», non c'è nessun metalinguaggio che permetta di descrivere «oggettivamente» l'intero campo politico, ogni descrizione di questo tipo è già parziale (per esempio, Sinistra e Destra non sono semplicemente due opzioni all'interno di uno stesso campo, ma due diverse visioni dell'intero campo, e non c'è un modo neutrale di descrivere come il campo «è realmente», la differenza che lo

costituisce è il reale/impossibile di un antagonismo). In questo senso, Lenin aveva ragione di affermare che, sebbene l'economia sia ciò che determina in ultima istanza, tutto si decide nella lotta politica.

Sono ravvisabili, in Hegel, tracce della logica della *Verstellung* (non la negazione diretta, ma la complicazione inconsequente, lo spostamento, ecc.) di un principio fondamentale – questa logica è inscritta proprio nel cuore del concetto hegeliano di totalità, che è un Tutto *più* le sue distorsioni, sintomi, eccessi costitutivi. Così come sono ravvisabili tracce della logica «del compromesso» – il caso più significativo è la produzione necessaria della plebe nella moderna società borghese. Hegel definisce un nodo fondamentale (più una società è ricca, meno può occuparsi della plebe), e poi delinea tre strategie principali per affrontare il problema (lavori pubblici, beneficenza privata, trasferimento della plebe in eccesso nelle colonie), mettendo in chiaro che, nella lunga distanza, queste pratiche non possono che aggravare il problema, così che il massimo che si possa fare è cercare di contenerlo in qualche modo – qui non c'è una chiara soluzione logica, solo un compromesso che attenua il problema. In questi casi, l'unica riconciliazione possibile è la riconciliazione (rassegnata) con l'evidenza che il problema è insolubile (all'interno del paradigma dello «Stato razionale» delineato da Hegel) – come direbbero i sostenitori del mercato, l'eccesso della plebe è il prezzo da pagare per vivere in uno Stato razionale libero. Ma non è perfino la famosa dialettica della signoria e della servitù un ulteriore caso di compromesso? Il (futuro) servo decide di non andare fino in fondo e non rischiare realmente la sua vita; la sua esposizione alla negatività è così impedita, e il potere del negativo è re-incanalato nella formazione di oggetti materiali.

Pertanto, non è forse del tutto inadeguato affermare che Freud complica la negazione hegeliana imprimendo ad essa una torsione ulteriore, un ulteriore giro di vite, «negando la negazione stessa», non nel senso hegeliano di radicalizzare la negazione e così portarla alla sua autorelazione, ma nel senso di ostacolarla, di introdurre un impedimento al pieno dispiegamento del potere del negativo – come se il potere del negativo fosse preso in una palude di compromessi, di mezzi successi, e in tal modo deviasse dal suo percorso diretto? La differenza tra Hegel e Freud rispetto al problema della negatività non può essere ridotta al fatto che, mentre il primo radicalizza la negatività fino al suo estremo autodistruttivo, il secondo pone l'accento sulle forme di compromesso che la bloccano a mezza strada: è opportuno rovesciare asimmetricamente questo rapporto. Uno dei rimproveri abituali mossi a Hegel è che la sua radicalizzazione della negatività sia un imbroglio: come puntualizza Georges Bataille, il «lavoro della negatività» hegeliano resta nei limiti dell'«economia

ristretta», con un meccanismo interno che garantisce la trasformazione della negatività radicalizzata nel momento subordinato di un nuovo ordine mediato e positivo.⁴³ La pulsione di morte di Freud, al contrario, afferma il *nihil liberato* fino al suo climax radicale, l'estinzione di ogni forma di vita (e, forse, la presagita implosione dell'intero universo); i «compromessi» freudiani sono così meccanismi di difesa che dilazionano quella catastrofe assoluta che non appare nemmeno nell'orizzonte di Hegel. Ma, di nuovo, questa semplificazione alternativa è anche sbagliata e fuorviante: come abbiamo già ampiamente dimostrato, la «negazione della negazione» hegeliana non è affatto il semplice superamento della negatività in un nuovo ordine positivo; similmente, la pulsione di morte freudiana non è la spinta verso l'estinzione totale o l'autoannientamento, ma una persistenza «non-morta» legata alla particolarità contingente.

È di cruciale importanza rilevare che la palude degli ostacoli che in Freud impedisce il pieno dispiegamento della negatività non può essere ridotta alla ricchezza della realtà empirica, che resiste alle determinazioni concettuali astratte: essa non implica l'eccesso esterno della realtà sul potere concettuale del negativo, ma una dimensione più radicale della «negatività» stessa, la dimensione espressa dal concetto di pulsione di morte. La serie freudiana dei *Ver* (*Verdrängung* – rimozione, *Verwerfung* – preclusione, *Verleugnung* – sconfessione, *Verneinung* – negazione) che integra il No dialettico hegeliano non rappresenta solo una complicazione di quel No; essa indica anche un No più radicale, il cuore della negatività che sfuggì a Hegel e che lascia tracce nelle diverse versioni post-hegeliane della ripetizione pura. Secondo Freud, la molteplicità di falli in un sogno indica sempre la castrazione: la molteplicità riempie il vuoto del fallo mancante, la sua privazione. Possiamo allora dire che – nella misura in cui l'inconscio non conosce la negazione («no»), come sostiene Freud – la negazione mancante o esclusa ritorna come vendetta nelle molteplici forme del processo di rimozione: la rimozione stessa, la sconfessione, la negazione, ecc.⁴⁴ La risposta è affermativa – a condizione di aggiungere che proprio la proliferazione delle quasi-negazioni testimonia che qualche tipo di negazione radicale è già all'opera nell'inconscio, anche se è esclusa. Il campo dell'inconscio – come il grande Altro – è strutturato attorno a una perdita o un ostacolo, attorno a un'impossibilità, e il problema cruciale consiste nel mettere a fuoco la natura esatta di questa impossibilità fondante.

Aufhebung e ripetizione

La vera mossa «oltre Hegel» non deve essere ricercata in un ripiegamento post-hegeliano sulla positività della «vita reale», ma

nella bizzarra affermazione della morte che si esprime nella forma della *ripetizione pura* – un’affermazione che mette sulla stessa linea due insoliti compagni, Kierkegaard e Freud. In Hegel, la ripetizione gioca un ruolo cruciale, ma all’interno dell’economia dell’*Aufhebung*: attraverso la mera ripetizione, l’immediatezza è elevata all’universalità, una contingenza si trasforma in necessità – dopo la morte di Cesare, «Cesare» è ripetuto non più come la designazione di un individuo particolare, ma come il nome di un titolo universale. Non c’è spazio, nel sistema hegeliano, per pensare la ripetizione «pura», una ripetizione non ancora catturata nel movimento dell’*Aufhebung*. In un famoso passo della lettera a Schiller del 16-17 agosto del 1797, Goethe riporta un’esperienza che gli fece percepire un pezzo di realtà in rovina come un simbolo:

La casa di mio nonno, il suo cortile e i suoi giardini erano stati trasformati saggiamente, da gente intraprendente, da canonica patrizia di un vecchio pastore di Frankfurt in una più utile area di mercato. Curiosa coincidenza, durante l’esplosione per abbattere la struttura, ma anche oggi, che è ridotta, in gran parte, a un cumulo di macerie, essa vale ancora il doppio di quello che pagarono gli attuali proprietari alla mia famiglia undici anni fa. Plausibilmente, può darsi che il tutto, in futuro, sia comprato e restaurato da un altro uomo d’affari, e si può facilmente vedere che, in più di un senso, rappresenterebbe, in particolare ai miei occhi, il simbolo di migliaia di altri eventi simili in questa città industriosa.⁴⁵

Il contrasto tra allegoria e simbolo è qui cruciale. L’allegoria è melanconica: come ha affermato Freud, un melanconico tratta un oggetto che è ancora presente come se fosse già perduto, perché la melanconia non è altro che un lutto preventivo. Così, in un atteggiamento melanconico, si guarda a un mercato affollato e si scorgono in esso già le rovine che diventerà – le rovine sono la «verità» del superbo edificio che osserviamo. Questa è la melanconia nella sua forma più pura. (Nessuna meraviglia che nell’era romantica fosse di moda tra i ricchi costruire nuove case in modo che apparissero parzialmente in rovina, con pezzi di muro mancanti ecc.). Goethe, tuttavia, fa l’esatto opposto: scorge (il potenziale della) prosperità futura nel cumulo di macerie attuale.⁴⁶ Qui è essenziale il sorgere del simbolo dalle rovine e dalla ripetizione: la casa del nonno di Goethe non costituiva un simbolo per la prima generazione di proprietari – per loro, era solo un oggetto *zu-handenes*, parte dell’ambiente in cui erano immersi. Fu solo la sua distruzione, la sua riduzione a un cumulo di macerie, a farla apparire come un simbolo. (Un’ambiguità temporale è registrabile nell’ultima frase del brano citato: la casa diventerà un simbolo quando sarà rinnovata o è già un simbolo ora, per chi è capace di vedere in essa il rinnovamento futuro?) Il significato – allegorico o simbolico – sorge solo dalla distruzione, attraverso un’esperienza conturbante, o una frattura che interrompe il normale funzionamento dell’oggetto nel nostro ambiente.⁴⁷ Qui dovremmo opporre Goethe a Kierkegaard: mentre, in

Goethe, la ripetizione genera significato, per il post-idealista Kierkegaard c'è *solo* la ripetizione (dell'impossibilità di raggiungere il significato), nessun (sorgere di nuovo) significato. Una delle definizioni della rottura post-idealista del diciannovesimo secolo potrebbe essere la seguente: la ripetizione è affermata come tale, come forza autonoma, nella sua qualità meccanica, in nessun modo *aufgehoben* in un nuovo Significato – dalla fisica alla meccanica, fino a Kierkegaard e alla *Wiederholungszwang* freudiana.

Ma un paradosso complica questa critica a Hegel: non è la negatività assoluta, il cuore del pensiero hegeliano, precisamente una figura filosofica di ciò che Freud chiamò «pulsione di morte»? Nella misura in cui – seguendo Lacan – il nucleo del pensiero di Kant può essere definito come «critica del desiderio puro», non è il passaggio da Kant a Hegel lo slittamento dal desiderio alla pulsione? Le battute conclusive dell'*Enciclopedia* (sull'Idea che si produce e gode di sé stessa eternamente come Spirito assoluto) puntano in questa direzione, e suggeriscono che la risposta alla consueta domanda critica – «Perché il processo dialettico prosegue sempre? Perché la mediazione dialettica continua sempre a operare?» – è precisamente *l'eppur si muove* della pulsione pura. La struttura della negatività spiega anche il carattere quasi-«automatico» del processo dialettico, il suo carattere «meccanico» spesso oggetto di riprovazione: smentendo tutte le assicurazioni secondo le quali la dialettica è aperta alla vera vita della realtà, la dialettica hegeliana appare come una macchina programmata per inghiottire indifferentemente ed elaborare ogni contenuto possibile, dalla natura alla storia, dalla politica all'arte, riconsegnandolo impacchettato nella stessa forma triadica.

Aveva ragione Heidegger, quando affermava che Hegel non tematizza l'operazione fondamentale della negatività, ma aveva ragione, per così dire, per il motivo sbagliato: il cuore della dialettica hegeliana, inaccessibile allo stesso Hegel, è la pulsione (di morte) ripetitiva che diventa visibile dopo la rottura post-hegeliana. Ma perché non ci dovrebbe essere alla base della dialettica una tensione tra la dialettica stessa e il suo nucleo non-dialettizzabile? In questo senso, la pulsione di morte o la coazione a ripetere è il cuore della negatività, il presupposto non tematizzato da Hegel – inaccessibile non solo a lui ma, forse, alla filosofia in quanto tale: le sue grandi linee sono state originariamente esposte da un teologo (Kierkegaard) e da un (meta-)psicologo (Freud), finché, un secolo dopo, un filosofo (Deleuze) non ha incorporato la lezione di Kierkegaard e Freud. Riguardo allo status preciso della negatività, la situazione è in un certo senso rovesciata: è Hegel a offrire una serie di *Ver*, di variazioni dislocate della negatività, ed è solo mediante la psicoanalisi di Freud e Lacan che possiamo formulare la forma elementare della negatività.

La rottura post-hegeliana presenta due dimensioni che non vanno confuse: l'affermazione della positività dell'essere attuale contrapposta alla mediazione concettuale (affermativismo) e l'asserzione della ripetizione pura che non può essere contenuta nel movimento idealistico del superamento. Sebbene il primo aspetto sia stato evidenziato maggiormente, è il secondo che testimonia la vera rivoluzione filosofica. Non c'è complementarietà tra queste due dimensioni; esse si escludono reciprocamente: *la ripetizione poggia sul blocco dell'affermazione positiva diretta*; noi ripetiamo perché è impossibile affermare direttamente. Connessa all'opposizione tra questi due aspetti è l'opposizione tra finitezza e infinità: il grande motivo dell'affermazione post-hegeliana dell'essere positivo è l'accento posto sulla finitezza materiale, attuale, mentre la coazione a ripetere introduce un'infinità oscena o «immortalità» – non l'immortalità spirituale, ma l'immortalità degli «spiriti», dei morti viventi.

Se, tuttavia, la pulsione di morte e la coazione a ripetere costituiscono il cuore della negatività, come dovremmo leggere la famosa affermazione di Freud secondo la quale l'inconscio (come esemplificato dall'universo dei sogni) non conosce la negazione? È troppo facile respingerla da un punto di vista empirico facendo notare che, non molte pagine dopo, Freud stesso descrive un certo numero di maniere in cui i sogni possono effettuare la negazione di uno stato di cose. L'esempio della *Verneinung* (quando un paziente dice «Non so chi sia la donna che compare nel mio sogno, ma una cosa è certa: non è mia madre!», si deve interpretare l'affermazione come una conferma non ambigua che la donna nel sogno è effettivamente la madre del paziente) qui rimane pertinente: la negazione appartiene al livello del conscio/preconscio, è un modo, per il soggetto conscio, di ammettere la sua fissazione incestuosa inconscia. La negazione hegeliana come abolizione universalizzante del contenuto particolare (per esempio, la negazione della ricchezza empirica di un oggetto nel suo nome), questa violenza intrinseca all'idealizzazione, è ciò che manca nell'inconscio freudiano. Tuttavia, c'è anche una strana negatività che pervade l'intera sfera dell'inconscio, dall'aggressione brutale e l'autolesionismo all'isteria con la sua esperienza di base, riguardo a ogni oggetto, del *ce n'est pas ça* – come se (in accordo con l'idea prima citata di Freud, per cui la molteplicità dei falli è un segno della castrazione) la sospensione della negazione fosse pagata con la sua moltiplicazione. Qual è il fondamento e lo status di questa «negatività» pervasiva, che elude la forma logica della negazione? Forse si può leggerla come un fattore positivo, così come, in un sistema differenziale, l'assenza stessa è indice di positività (per esempio, se ci riferiamo a uno dei cliché più noti delle storie di Sherlock Holmes, il fatto che un cane non abbia abbaiato nella notte costituisce esso stesso

un incidente sospetto). La differenza tra il sistema conscio/preconscio e l'inconscio non è semplicemente il fatto che, nel primo, opera la negazione, mentre l'inconscio è troppo primitivo per conoscere la funzione della negazione; è piuttosto che il sistema del conscio/preconscio percepisce solo l'aspetto negativo della negazione, vede soltanto la sua dimensione negativa (qualcosa manca, ecc.) ignorando lo spazio positivo dischiuso da questa negazione.

Quando siamo di fronte a un evento che contrasta chiaramente con una nostra profonda convinzione, possiamo reagire in due modi fondamentali: o, semplicemente e brutalmente, lo respingiamo, o lo accettiamo in una forma «subl(im)ata», come qualcosa da non prendere alla lettera, ma piuttosto come espressione di una verità più profonda o più alta. Per esempio, possiamo rifiutare l'idea dell'Inferno (luogo reale dove i peccatori soffrono pene senza fine come castigo per le loro malefatte), oppure possiamo affermare che l'Inferno è una metafora del «tumulto interiore» che proviamo quando compiamo il male. Si ricordi la ben nota espressione italiana *se non è vero, è ben trovato*. È in questo senso che gli aneddoti sui personaggi famosi, anche se inventati, spesso riescono a cogliere l'essenza della loro personalità in modo più esatto di un elenco delle loro qualità – anche qui, «la verità ha la struttura di una finzione», come dice Lacan. C'è una versione serbo-croata, meravigliosamente oscena, di questa espressione, che rende perfettamente il rifiuto proto-psicotico della finzione simbolica: *se non è vero, jebem ti mater!* «*Jebem ti mater*» (che significa «Fotterò tua madre») è uno degli insulti più popolari; la battuta, naturalmente, funziona per la rima quasi perfetta, con lo stesso numero di sillabe, tra *è ben trovato* e *jebem ti mater*. Così il significato si trasforma in un'esplosione di rabbia oscena, un attacco al più intimo e primordiale oggetto dell'altro: «Meglio che sia vero – altrimenti, fotterò tua madre!» Le due versioni mettono in atto le due possibili reazioni a ciò che letteralmente si rivela una menzogna: un rifiuto furioso, o la «subl(im)azione» in una verità «superiore». In termini psicoanalitici, la differenza è tra preclusione (*Verwerfung*) e transustanziazione simbolica.

Freud espone un'intera serie, perfino un sistema, di negazioni inconscie: espulsione (*Ausstossung*), preclusione (*Verwerfung*), rimozione (*Verdrängung*, divisa in rimozione primordiale – *Ur-Verdrängung* – e rimozione «normale»), sconfessione (*Verleugnung*), negazione (*Verneinung*), fino alle forme complesse in cui l'accettazione stessa può funzionare come un modo della negazione; è il caso del cosiddetto «isolamento» (*Isolierung*), in cui un evento traumatico è ammesso razionalmente ma isolato dal suo contesto libidico-simbolico.⁴⁸ Lo schema si complica ulteriormente con gli oggetti e i significanti che, in qualche modo, si sovrappongono alla loro

mancanza: per Lacan, il *phallus* stesso è il significante della castrazione (il che introduce tutti i paradossi del significante della mancanza di significante, di come la mancanza di significante sia essa stessa «rimarcata» in un significante di questa mancanza), per non parlare dell'*objet petit a*, l'oggetto-causa del desiderio, che non è altro che l'incarnazione della mancanza, il suo segna-posto. Il rapporto tra oggetto e mancanza qui è rovesciato: lungi dall'essere la mancanza riducibile alla mancanza di un oggetto, l'oggetto stesso è la positivizzazione spettrale di una mancanza. E si deve trasferire questo meccanismo nella fondazione (pre)ontologica di ogni essere: il gesto primordiale di creazione non è un dare eccessivo, un'affermazione, ma un gesto negativo di ritiro, di sottrazione, che solo può dischiudere lo spazio alla generazione di enti positivi. In tal modo, «c'è qualcosa piuttosto che il nulla»: per giungere al qualcosa, si deve *sottrarre dal nulla il suo stesso nulla (la sua stessa nullità)*; cioè, si deve porre l'Abisso pre-ontologico primordiale «come tale», *come niente*, così che, in contrasto con il (o contro lo sfondo del) niente, qualcosa possa apparire.

Ciò che precede il Nulla è meno di niente, la molteplicità pre-ontologica i cui nomi vanno dal *den* di Democrito all'*objet a* di Lacan. Lo spazio di questa molteplicità pre-ontologica non è tra il Niente e il Qualcosa (più di niente ma meno di qualcosa); il *den*, al contrario, è *più di Qualcosa ma meno di Niente*. La relazione tra questi tre termini ontologici fondamentali – Niente, Qualcosa, *den* – assume così la forma di un circolo paradossale, come il famoso disegno di Escher in cui le cascate interconnesse formano un *perpetuum mobile* circolare: Qualcosa è più di Niente, *den* è più di Qualcosa (l'*objet a* eccede la consistenza di Qualcosa, l'elemento-surplus che sporge), e Niente è più del *den* (che è «meno di niente»).

Il problema soggiacente a questo discorso è quello di determinare quale delle negazioni freudiane sia la negazione primordiale – quale dischiude lo spazio per tutte le altre. Dalla prospettiva lacaniana, il candidato più ovvio potrebbe sembrare la famosa «castrazione simbolica», la perdita che genera e sostiene lo spazio della simbolizzazione – si ricordi, in relazione al Nome-del-Padre in quanto portatore della castrazione simbolica, il modo in cui Lacan, come abbiamo visto, gioca con l'omofonia francese tra *le Nom-du-Père* e *le Non-du-Père*. Ma sembra più produttivo seguire una linea di pensiero più radicale oltre il padre (*père*), verso ciò che è anche peggiore (*pire*). Ancora, il candidato più ovvio per questo «peggiore» è la pulsione (di morte), una specie di correlato freudiano di quello che Schelling chiamava «contrazione» primordiale, una fissazione ostinata e ripetitiva su un oggetto contingente che sottrae il soggetto all'immersione diretta nella realtà.

Dalla ripetizione alla pulsione

Che cosa significa la pulsione da un punto di vista *filosofico*? In un vago senso generale, esiste un'omologia tra il passaggio da Kant e Hegel e lo spostamento dal desiderio alla pulsione: l'universo kantiano è quello del desiderio (strutturato intorno alla mancanza, la Cosa-in-sé inaccessibile), dell'avvicinamento senza fine all'obiettivo, perciò, per garantire il senso della nostra attività etica, Kant deve postulare l'immortalità dell'anima (posto che non possiamo raggiungere lo scopo nella nostra vita terrena, ci deve essere permesso di continuare *ad infinitum*). Per Hegel, al contrario, la Cosa-in-sé non è inaccessibile, l'impossibile accade qui e ora – non, naturalmente, nell'ingenuo senso pre-critico dell'avere accesso all'ordine trascendente delle cose, ma nel senso propriamente dialettico dello spostamento di prospettiva che ci fa concepire il divario (che ci separa dalla Cosa) come il Reale. Riguardo all'appagamento, questo non significa che, in contrasto con il desiderio che è costitutivamente non-appagato, la pulsione riceva soddisfazione nel raggiungere l'oggetto che elude il desiderio. È vero che la pulsione è appagata per definizione, ma ciò dipende dal fatto che, in essa, l'appagamento è generato dal reiterato fallimento dell'atto di raggiungere l'oggetto, dal circolo ripetuto intorno all'oggetto. Seguendo Jacques-Alain Miller, è necessario introdurre una distinzione tra mancanza e buco: la mancanza è spaziale, designa un vuoto *nello* spazio, mentre un buco è più radicale, designa il punto in cui è lo stesso ordine spaziale a collassare (come nel «buco nero» della fisica).⁴⁹

Qui riposa la differenza tra desiderio e pulsione: il desiderio è fondato sulla sua mancanza costitutiva, mentre la pulsione circola intorno a un buco, uno scarto nell'ordine dell'essere. In altre parole, il movimento circolare della pulsione obbedisce alla bizzarra logica dello spazio curvo, in cui la distanza più breve tra due punti non è una linea retta ma una linea curva: la pulsione «sa» che la via più breve per realizzare il suo obiettivo è circolare intorno all'oggetto-scopo. Al livello immediato del suo riferirsi agli individui, il capitalismo, naturalmente, li interpella come consumatori, come soggetti di desiderio, sollecitando in loro desideri sempre nuovi e perversi (e fornendo loro i prodotti per soddisfarli); inoltre, ovviamente, esso manipola anche il «desiderio di desiderare», celebrando il desiderio di desiderare oggetti sempre nuovi e nuove modalità di piacere. Tuttavia, anche se il capitalismo manipola il desiderio tenendo conto del fatto che il desiderio più elementare è il desiderio di riprodurre sé stesso come desiderio (rimanendo inappagato), a questo livello non raggiungiamo ancora la pulsione. La pulsione è immanente al capitalismo a un livello più fondamentale, *sistemico*: la pulsione spinge avanti l'intero meccanismo capitalista, è la costrizione impersonale a

impegnarsi nel movimento circolare e infinito dell'autoriproduzione espansiva. Entriamo nella modalità della pulsione nel momento in cui la circolazione del denaro come capitale diventa fine a sé stessa, poiché l'espansione del valore ha luogo soltanto all'interno di questo movimento costantemente rinnovato. (Si dovrebbe tenere a mente qui la ben nota distinzione lacaniana tra l'obiettivo e lo scopo della pulsione: mentre lo scopo è l'oggetto intorno al quale circola la pulsione, il suo vero obiettivo è la continuazione incessante della circolazione in quanto tale.) La pulsione capitalista così non appartiene a nessun individuo particolare – sono piuttosto gli individui che si comportano come «agenti» diretti del capitale (i capitalisti stessi, i top manager), che devono spiegarla.

Miller ha proposto recentemente una distinzione benjaminiana tra «angoscia costituita» e «angoscia costituente», cruciale in rapporto allo spostamento dal desiderio alla pulsione: mentre la prima designa l'idea ordinaria dell'abisso terrificante e seducente dell'angoscia che ci tormenta, il suo circolo infernale che minaccia di inghiottirci, la seconda rappresenta il «puro» fronteggiare l'*objet petit a* come ciò che è costituito proprio dalla sua perdita.⁵⁰ Miller ha ragione di sottolineare due aspetti: la differenza che separa l'angoscia costituita da quella costituente riguarda lo status dell'oggetto rispetto alla fantasia. Nel caso dell'angoscia costituita, l'oggetto rimane dentro i confini della fantasia, mentre siamo in presenza dell'angoscia costituente soltanto quando il soggetto «attraversa il fantasma» e si confronta con il vuoto, lo scarto, riempito dall'oggetto fantasmatico. Per quanto chiara e convincente, la formula di Miller non riesce tuttavia a cogliere il paradosso o, piuttosto, l'ambiguità dell'*objet a*, l'ambiguità della domanda: l'*objet a* funziona come oggetto del desiderio o della pulsione? Cioè, quando Miller definisce l'*objet a* come l'oggetto che si sovrappone alla sua mancanza, che emerge proprio nel momento della sua perdita (così che tutte le sue incarnazioni fantasmatiche, dal seno alla voce e allo sguardo, sono figure metonimiche del vuoto, del nulla), rimane ancora all'interno dell'orizzonte del *desiderio* – il vero oggetto-causa del desiderio è il vuoto riempito dalle sue incarnazioni fantasmatiche. Mentre, come sottolinea Lacan, l'*objet a* è anche l'oggetto della pulsione, la relazione qui è del tutto diversa: sebbene in entrambi i casi il nesso tra oggetto e perdita sia cruciale, nel caso dell'*objet a* come oggetto-causa del *desiderio* abbiamo un oggetto che è perduto originariamente, che coincide con la propria perdita, che emerge come perduto, mentre, nel caso dell'*objet a* come oggetto della pulsione, l'«*objet*» è *immediatamente la perdita stessa* – nello spostamento dal desiderio alla pulsione passiamo dall'*oggetto perduto* alla *perdita stessa come oggetto*. Vale a dire, lo strano movimento chiamato «pulsione» non è guidato

dalla ricerca «impossibile» dell'oggetto perduto; è *una pulsione a mettere in atto direttamente la «perdita»* – lo scarto, il taglio, la distanza – stessa. È così necessario operare una *duplice* distinzione: non solo tra l'*objet a* nel suo status fantasmatico e post-fantasmatico ma anche, in questo stesso dominio fantasmatico, tra l'oggetto-causa perduto del desiderio e l'oggetto-perdita della pulsione.

Ecco cosa Lacan intende con «appagamento delle pulsioni»: la pulsione non riceve soddisfazione perché il suo oggetto è un sostituto della Cosa, ma perché, per così dire, trasforma il fallimento in un trionfo – in essa, proprio il mancato raggiungimento dello scopo, la ripetizione di questo fallimento, la circolazione senza fine intorno all'oggetto, genera un appagamento tutto suo. Per dirla in modo più chiaro, l'oggetto della pulsione non si rapporta alla Cosa come a ciò che riempie il suo vuoto: la pulsione è letteralmente un contro-movimento rispetto al desiderio; essa non si indirizza anzitutto verso una impossibile pienezza, per poi, quando è costretta a rinunciare, attaccarsi a un oggetto parziale come suo residuo – la pulsione è letteralmente la «spinta» a *rompere* la continuità del Tutto in cui siamo immersi, a introdurre uno squilibrio radicale in essa, e la differenza tra pulsione e desiderio è precisamente che, nel desiderio, questo taglio, questa fissazione su un oggetto parziale, è come «trascendentalizzato», trasposto in un sostituto del vuoto della Cosa.

Quando Hegel conclude l'*Enciclopedia* affermando che «l'idea, eterna in sé e per sé, si attua, si produce e gode se stessa eternamente come spirito assoluto» («*die ewige an und für sich seiende Idee sich ewig als absoluter Geist betätigt, erzeugt und genießt*»),⁵¹ non sta descrivendo forse un movimento circolare di alienazione o perdita di sé che si ripete al fine di riconquistarsi di nuovo, un movimento che ricorda singolarmente la definizione lacaniana di castrazione, come movimento in cui l'oggetto è perduto per essere recuperato sulla scala del desiderio? Non è forse il movimento ripetitivo di perdita e riconquista di sé, di alienazione e disalienazione, il movimento che, come afferma esplicitamente Hegel, apporta godimento, stranamente affine al movimento circolare della pulsione?

Il vivace *Hegel in Spinoza*⁵² di Gregor Moder si concentra su questa opposizione del tutto elementare: *mancanza o curvatura*? In termini freudiani, l'opposizione appare come *desiderio o pulsione*: il desiderio è strutturato intorno alla sua mancanza costitutiva, ogni determinato oggetto del desiderio è, come dice Lacan, una «metonimia della mancanza», mentre la pulsione, anziché inseguire un oggetto impossibile che elude sempre il soggetto, trova appagamento nel suo percorso curvo, nel circolare intorno al suo oggetto. In termini più filosofici, applicata al concetto di Sostanza, la differenza tra mancanza e curvatura può essere formulata come la seguente alternativa (1) la

Sostanza è mancante, ostacolata, organizzata intorno all'assenza, e il soggetto è situato in questa mancanza, è questa mancanza; (2) la Sostanza non manca di niente, non c'è mancanza intorno alla quale sia organizzata; la Sostanza è solo curva, rovesciata-in-sé, come il nastro di Möbius. La lezione ultima della psicoanalisi è che la vita umana non è mai «solo vita»: gli esseri umani non sono semplicemente vivi, dal momento che sono posseduti dalla strana pulsione a godere della vita in eccesso, attaccati appassionatamente a un surplus che emerge e svia il corso ordinario delle cose.

Il paradosso fondamentale qui è che la dimensione specificamente umana – la pulsione contrapposta all'istinto – emerge precisamente quando ciò che era originariamente un semplice sotto-prodotto è elevato a fine autonomo: l'uomo non è più «riflessivo»; al contrario, l'uomo percepisce come scopo diretto ciò che, per un animale, non ha valore intrinseco. In breve, il grado zero di «umanizzazione» non è un'ulteriore «mediazione» dell'attività umana, la sua re-inscrizione come momento subordinato di una totalità superiore (per esempio, noi mangiamo e procreiamo per sviluppare le nostre superiori potenzialità spirituali), ma un restringimento radicale del centro di interesse, l'elevazione di un'attività minore a fine-in-sé. Diventiamo «umani» quando siamo presi in un circolo chiuso, automoventesi, di ripetizione dello stesso gesto e siamo appagati da questa ripetizione. Tutti ricordiamo la scena archetipica da cartone animato: un gatto spicca un salto e compie una giravolta; ma, invece di cadere, in accordo con la normale legge di gravità, rimane in aria, rigirandosi nella stessa posizione come se fosse preso in un circolo temporale, che ripete indefinitamente lo stesso movimento rotatorio.⁵³ In questi momenti, il corso «normale» delle cose, l'essere presi nell'inerzia demenziale della realtà materiale, è sospeso per un breve istante; entriamo nel dominio magico dell'animazione sospesa, di una specie di rotazione eterea che si autoalimenta. Questo movimento rotatorio, in cui il progresso lineare del tempo è sospeso in un circolo ripetitivo, è la «pulsione» nella sua forma più elementare. Questa, di nuovo, è l'«umanizzazione» al grado zero: il circolo autopropellente che sospende o rompe l'incatenamento temporale lineare. Lo spostamento dal desiderio alla pulsione è cruciale se si deve afferrare la vera natura della «differenza minima»: nella sua forma fondamentale, la differenza minima non è l'insondabile X che eleva un oggetto ordinario a oggetto del desiderio ma, piuttosto, la torsione interna che curva lo spazio libidinale e così trasforma l'istinto in pulsione.

Di conseguenza, il concetto di pulsione falsifica l'alternativa «o essere bruciati dalla Cosa o mantenersi a distanza di sicurezza»: per la pulsione, la «Cosa stessa» è un circolare intorno al vuoto (o, piuttosto, a un buco). La pulsione in quanto tale è pulsione di morte – non nel

senso del desiderio della negazione universale o della dissoluzione di ogni particolarità, ma, al contrario, nel senso del flusso vitale «spontaneo» della generazione e della corruzione, che si «fissa» su qualche particolarità accidentale circolando indefinitamente intorno ad essa. Se la Vita è una canzone suonata su un vecchio LP (cosa che non è affatto), la pulsione sorge quando, a causa di un graffio sulla superficie dell'LP, la puntina si ferma e viene ripetuto sempre lo stesso pezzo. L'idea speculativa più profonda è che l'universalità può emergere solo quando un flusso particolare si blocca su un momento singolare. Questo concetto freudiano di pulsione ci pone di fronte all'ambiguità radicale della dialettica di Hegel: segue o no la logica della pulsione? La logica di Hegel è una logica di purificazione, di «distacco»: anche quando un soggetto colloca tutto il suo investimento libidinale in un frammento contingente di essere («Sono pronto a rischiare tutto per questo!»), questo frammento contingente – l'*objet petit a* di Lacan – è, nella sua accidentalità indifferente, un operatore di purificazione, di «distacco» da ogni (altro) contenuto particolare. In lacanese, questo oggetto è una metonimia della mancanza. Il desiderio del soggetto è un vuoto trascendentale e l'oggetto è il riempitivo ontico contingente di questo vuoto. Per la pulsione, al contrario, l'*objet a* non è solo la metonimia della mancanza, il riempitivo ontico contingente di una mancanza, ma una specie di macchia trascendentale, irriducibile e insostituibile proprio nella sua singolarità contingente. Mentre la pulsione implica rimanere attaccati a un oggetto-macchia contingente, la negatività dialettica implica un processo costante di «di-stacco» da ogni contenuto particolare: la *jouissance* «si appoggia» su qualcosa, si aggancia alla sua particolarità – questo è ciò che manca in Hegel, ma è operativo in Freud.

Il rapporto tra la negatività hegeliana e la pulsione di morte freudiana (o la coazione a ripetere) è così molto specifico, ben oltre la loro diretta (nascosta) identità: ciò a cui puntava Freud con il concetto di pulsione di morte – più precisamente, la dimensione fondamentale di questo concetto alla quale lo stesso Freud era cieco, inconsapevole del pieno significato della sua scoperta – è il nucleo «non-dialettico» della negatività hegeliana, la pura pulsione a ripetere priva di superamento o idealizzazione. Qui il paradosso è che la ripetizione pura (in contrasto con la ripetizione come superamento idealizzante) è sostenuta precisamente dalla sua *impurità*, dalla persistenza di un elemento «patologico» contingente al quale il movimento della ripetizione resta agganciato. La questione chiave allora è: riesce Hegel a pensare il «resto indivisibile» generato da ogni movimento di idealizzazione o superamento? Prima di rispondere troppo affrettatamente di no, dovremmo tenere a mente che, nel suo aspetto più radicale, l'*objet a* lacaniano (il nome di questo «resto indivisibile»)

non è un elemento sostanziale che perturba il meccanismo formale della simbolizzazione, ma una curvatura puramente formale della simbolizzazione stessa.

L'*objet a* e la ripetizione pura sono così strettamente connesse: la *a* è l'eccesso che mette in moto la ripetizione e simultaneamente ne impedisce il successo (che risiederebbe nella piena ri-cattura di ciò che si cerca di ripetere). E, nella misura in cui Hegel non può pensare la ripetizione pura (una ripetizione non ancora catturata nel movimento di superamento o idealizzazione), l'*objet a* è al contempo l'oggetto che manca in Hegel e il modo in cui questo oggetto manca: analogamente, secondo Derrida, la differenza tra l'*Aufhebung* hegeliana e il suo concetto di *différance* è appena percettibile, quasi indistinguibile, la differenza tra Hegel e ciò che Hegel non pensa (non può pensare) quasi non traspare: non è una differenza positiva (in cui potremmo individuare chiaramente ciò che manca), ma solo una differenza «pura», uno spostamento appena avvertibile nell'accento virtuale o spettrale di ciò che Hegel afferma veramente. Per produrre questa differenza c'è solo bisogno di ripetere Hegel.

Paradossalmente, la ripetizione fornisce la replica hegeliana (mancante) alla critica di Heidegger, secondo il quale Hegel non dispiega il contenuto fenomenologico del suo concetto centrale di negatività: al grado zero, la negatività non è un annientamento distruttivo di qualunque cosa esista; piuttosto, appare come un'*immobilizzazione* improvvisa del normale flusso delle cose – a un certo punto, le cose si bloccano, una singolarità persiste oltre il proprio termine. Nella lettura del frammento di Anassimandro sull'ordine e il disordine, Heidegger considera la possibilità che un ente possa anche

persistere nel suo soggiorno per essere maggiormente presente nel senso di «permanente». Il via via soggiornante insiste nel suo esser-presente. In tal modo si arroga la pretesa di sottrarsi alla transitorietà del suo soggiorno. Si fissa nell'ostinazione dell'insistenza. Non tien più conto degli altri essenti-presenti. Si irrigidisce, come se il soggiornare consistesse nella permanenza durevole.⁵⁴

In questo modo, secondo Deleuze, il Nuovo sorge dalla ripetizione: le cose scorrono, seguono il loro corso abituale di mutamento incessante, e poi, improvvisamente, qualcosa si blocca, interrompe il flusso, imponendosi come Nuovo mediante la sua persistenza. È come se l'attaccamento eccessivo, il Sì eccessivo all'oggetto parziale, fosse una *determinazione riflessiva della negatività*, un momento della determinazione oppositiva in cui la negatività incontra sé stessa tra le sue specie (*Verdrängung, Verwerfung...*).

L'eccesso in Hegel, ciò che non può essere contato, non deve forse essere situato al punto in cui lo stesso Hegel introduce l'in-spiegabile? Quando, alla fine della *Grande logica*, espone una sorta di definizione formale del processo dialettico, afferma che i suoi momenti possono

essere contati indifferentemente come 3 o come 4 – la negatività può essere contata due volte, come negazione diretta e come negazione che si riferisce a sé. Questo eccesso di negatività, che è la pulsione di morte, la cieca coazione a ripetere, che Hegel non considera a proposito della sessualità e della plebe, forse spiega la sua incapacità di pensare lo sfruttamento in senso strettamente marxista: Lacan aveva già attratto l'attenzione sul legame tra plusvalore e plus-godere (il plusvalore essendo il surplus che emerge proprio nello scambio di equivalenti tra operaio e capitalista). L'elemento de-centrato che è «sfruttato» nel processo dialettico è così il terzo/quarto momento della negatività autoreferenziale, questa forza ripetitiva cieca e produttiva.

Il problema che vi è implicito è come dobbiamo leggere le auto-relativizzazioni e/o auto-storicizzazioni di Hegel, occasionali ed embrionali, ma per niente ambigue – i fatti che aspettano di essere scoperti dalle scienze naturali; l'impossibilità di afferrare l'essenza spirituale di paesi come il Nord-America e la Russia, che dispiegheranno il loro potenziale soltanto nel secolo successivo; le conseguenze dell'argomentazione sulla necessità della guerra; e la caratterizzazione del suo stesso pensiero come punto di vista raggiunto dallo spirito «al presente». La soluzione di Robert Pippin, che distingue tra l'«Hegel eterno» e l'Hegel storico del sistema, è la trappola da evitare, perché reintroduce una logica normativa, uno scarto tra la posizione hegeliana «ideale» e le sue realizzazioni storiche. La mossa propriamente hegeliana consiste nel respingere qualunque ideale trans-storico che ci mettesse in grado di misurare e valutare tutte le realizzazioni storico-empiriche del sistema hegeliano, e di considerare i cambiamenti in questo ideale. (Molto più adeguata è l'opinione che Andrew Cutrofello ha di Gilles Deleuze, come il grande anti-hegeliano contemporaneo, che incarna la ripetizione di Hegel oggi). Il nostro punto di partenza dovrebbe essere il fatto che il «Sapere assoluto» implica il riconoscimento di entrambe le chiusure storiche radicali (non esiste meta-linguaggio, nessun modo di guardare sé stessi dall'esterno) e, simultaneamente, di un'apertura radicale del futuro (il centro di interesse di Catherine Malabou nel suo *L'avenir de Hegel*). Inoltre, dovremmo pensare (oltre Hegel) questa apertura radicale con (o anche come) ripetizione: per Hegel, la ripetizione è superamento o idealizzazione (per esempio, dal nome Cesare al titolo Cesare); cioè egli non riesce a concepire la ripetizione pura di Kierkegaard e di Freud. Non è l'eccesso della negatività sull'ordine sociale riconciliato anche l'eccesso della ripetizione sul superamento? Il compito che Hegel ci ha lasciato, il grande vuoto nel suo pensiero, non è quello di pensare questo eccesso (rintracciabile in molti piani: nella necessità della guerra, nella minaccia della follia...) senza ricadere in una forma di storicismo relativista? Questo riferimento

all'eccesso persistente della negatività – dalla possibilità, sempre presente, della follia come costitutiva della soggettività, alla necessità della guerra come la forma sociale dell'esplosione dell'universalità astratta – è cruciale se si vuole comprendere quello che Hegel intende con «riconciliazione», che, in contrasto con l'atteggiamento «critico», caratterizza la dimensione dell'Assoluto. La riconciliazione non implica che il soggetto riesca infine ad appropriarsi dell'alterità che minaccia la sua autoidentità, mediandola o interiorizzandola (cioè, «superandola»). Al contrario, la riconciliazione hegeliana contiene una nota rassegnata: ci si deve riconciliare con l'eccesso della negatività come base o condizione positiva della nostra libertà, si deve riconoscere la nostra sostanza in ciò che sembra un ostacolo.

Nella ripetizione pura kierkegaardiano-freudiana, come abbiamo visto, il movimento dialettico di sublimazione incontra sé stesso, il suo nucleo, fuori di sé, nella forma della «cieca» coazione-a-ripetere. È qui che dovremmo applicare il grande motto hegeliano riguardo all'interiorizzazione dell'ostacolo esterno: nel conflitto con il suo opposto esterno, la ripetizione cieca e non-superabile, il movimento dialettico lotta contro il suo fondamento abissale, il suo centro; in altre parole, il gesto ultimo di riconciliazione equivale a riconoscere in questo eccesso minaccioso della negatività il nucleo del soggetto stesso. Questo eccesso ha nomi diversi in Hegel: la «notte del mondo», la necessità della guerra, della follia, ecc. Forse lo stesso vale per l'opposizione fondamentale tra la negatività hegeliana e quella freudiana: nella misura in cui c'è uno scarto incolmabile tra esse (la negatività hegeliana idealizza e supera ogni contenuto particolare nell'abisso della sua universalità, mentre la negatività della pulsione freudiana si esprime nel suo «attaccamento» a un contenuto particolare e contingente), la negatività freudiana fornisce (in modo del tutto letterale) la «base materiale» dell'idealizzazione della negatività. In termini un po' più semplificati, ogni negatività idealizzante/universalizzante deve aderire a un contenuto singolare contingente e «patologico» che serve come suo «*sinthome*» in senso lacaniano (se il *sinthome* è sciolto o disintegrato, l'universalità scompare). Il modello esemplare di questo legame è la deduzione della necessità della monarchia ereditaria da parte di Hegel: lo Stato razionale come totalità universale che media ogni contenuto particolare deve essere incarnato nella figura contingente e «irrazionale» del monarca (potremmo applicare la stessa matrice alla trattazione della «plebe»). Questo eccesso della pulsione *qua* ripetizione pura è l'origine «decentrata» del valore che Hegel non poteva concettualizzare, il correlato libidico della forza-lavoro che produce il plusvalore.

Significa questo che, una volta entrati nel mondo kierkegaardiano-

freudiano della ripetizione pura, possiamo dimenticare Hegel? Claude Lévi-Strauss ha scritto che la proibizione dell'incesto non è una questione senza risposta, ma piuttosto il contrario: una risposta senza domanda, la soluzione di un problema ignoto. Lo stesso vale per la ripetizione pura: è una risposta al problema *hegeliano*, il suo nucleo nascosto; ragion per cui essa può essere adeguatamente collocata all'interno della problematica hegeliana – una volta entrati nel mondo post-hegeliano, il concetto di ripetizione è «rinormalizzato» e perde il suo spigolo sovversivo. La relazione è simile a quella tra il finale del *Don Giovanni* di Mozart e il romanticismo post-mozartiano: la scena della morte di don Giovanni genera un eccesso terrificante che disturba le coordinate dell'universo di Mozart; tuttavia, malgrado questo eccesso si muova verso il romanticismo, perde il suo carattere sovversivo ed è «rinormalizzato» con il romanticismo vero e proprio.

Tutto questo non ci riporta, in modo paradossale e inaspettato, al tema dell'*Aufhebung*, questa volta applicata proprio alla relazione tra Hegel e la sua «ripetizione» post-hegeliana? Deleuze una volta ha caratterizzato il suo pensiero come un tentativo di pensare come se Hegel non fosse esistito, sottolineando ripetutamente che Hegel è un filosofo che dovrebbe semplicemente essere ignorato, non attraversato. Ciò che Deleuze non riusciva a cogliere è che il suo pensiero della ripetizione pura funziona solo come un bizzarro superamento di Hegel. In questa ultima vendetta esemplare di Hegel, il grande motivo della via alla verità che è nell'elemento della verità – per poter fare la scelta giusta, si deve cominciare con la scelta sbagliata – riafferma sé stesso. Il punto essenziale non è tanto che *non* dovremmo ignorare Hegel, quanto che possiamo permetterci di ignorarlo solo dopo un lungo e arduo lavoro-attraverso-Hegel.

Così, è giunto il tempo di *ripetere Hegel*.

Note

Introduzione. *Eppur si muove*

1 In italiano nel testo originale (N.d.T.).

2 Žižek fa ovviamente riferimento alla versione inglese dell'enciclopedia on line (N.d.T.).

3 Jacques Lacan, *Vers un signifiant nouveau*, in *Ornicar?*, 17-18 (1979), p. 23.

4 Cfr. Alain Badiou, *Finito e infinito*, trad. it. di Elena Pozzi, Book Time, Milano, 2011, pp. 7-8.

5 L'«eppur si muove» di Freud era costituito dal detto del suo maestro Charcot, che il padre della psicosanalisi ripeteva spesso: «*La théorie, c'est bon, mais ça n'empêche pas d'exister*» («La teoria va bene, ma non impedisce [ai fatti che non rientrano in essa] di esistere»). Non c'è bisogno di specificare che l'ambiguità sopra rilevata vale anche per questa variante, che quindi non deve essere ridotta a una semplice attestazione di empirismo.

6 Per la trattazione di Lacan si rimanda al secondo volume (in pubblicazione) del presente libro (N.d.T.).

7 Questo «materialismo discorsivo» si basa sulla cosiddetta «svolta linguistica» in filosofia, la quale pone l'accento sul fatto che il linguaggio non è un medium neutro di designazione, ma una pratica immersa in un mondo vitale: facciamo cose con esso, compiamo atti specifici... Tuttavia, non è forse giunto il momento di rovesciare questo cliché? Chi mai sostiene, oggi, che il linguaggio è un medium neutro di designazione? Non dovremmo, allora, riconoscere che il linguaggio non è un mero momento del mondo vitale, una pratica all'interno dello stesso, e che, anzi, il vero miracolo del linguaggio è che può *anche* servire da medium neutro di designazione di un contenuto concettuale/ideale? In altre parole, il nostro vero compito dovrebbe essere quello di mostrare come, all'interno del mondo vitale, può nondimeno emergere un medium neutro di designazione.

8 Franz Kafka, *Tutti i romanzi, i racconti, pensieri e aforismi*, Newton Compton, Roma, 2010, p. 1185 (N.d.T.).

9 «*Mit seinen Nachtmützen und Schlafrockfetzen / Stopft er die Lücken des Weltenbaus*», Heinrich Heine, *Il Ritorno*, n. 58 del *Libro dei canti*. Freud cita questi versi in *Introduzione alla Psicanalisi*

(*Nuova Serie di Lezioni*) [1932], in *Opere*, vol. 11, 1930-1938, Boringhieri, Torino, 1989, p. 265. La traduzione italiana rende stranamente *Nachtmützen*, «cuffia da notte», e *Schlafrockfetzen*, «camicia da notte», con «pezze» e «toppe» (N.d.T.).

10Io, ovviamente, approvo in pieno i risultati delle recenti ricerche che hanno definitivamente dimostrato non solo che non c'è una semplice progressione lineare nell'ordine di successione di questi quattro nomi – Fichte e Hegel «fraintesero» chiaramente Kant, Schelling fraintese Fichte, Hegel rimase interamente cieco di fronte a quello che può essere senza dubbio definito il maggiore risultato di Schelling, il suo trattato sulla libertà umana – ma anche che, spesso, non è nemmeno possibile passare direttamente da un nome all'altro: Dieter Henrich ha evidenziato che, per comprendere la logica interna del passaggio da Kant a Fichte, si deve tenere conto dei primi discepoli critici di Kant: Reinhold, Jacobi e Schulze; in altre parole, che il sistema del primo Fichte può essere capito veramente solo se lo si interpreta come una reazione a questi primi critici di Kant.

11Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*, Harvard University Press, Cambridge, 2008, p. 32.

12Ibidem.

13Ibidem.

14Ibidem.

15Arthur Schopenhauer, *L'arte di insultare*, a cura e con un saggio di Franco Volpi, Adelphi, Milano, 1999, p. 83 (N.d.T.).

16Bret W. Davis, *Heidegger and the Will: On the Way to the Gelassenheit*, Northwestern University Press, Evanston, 2007, p. 107.

17Per un'analisi più dettagliata di questo rovesciamento si veda il mio *Il resto indivisibile. Su Schelling e questioni correlate*, trad. it. di Laura Basile e Emanuele Leonardi, a cura di Diego Giordano, Orthotes, Napoli, 2012.

18Friedrich W.J. Schelling, *Introduzione filosofica alla filosofia della mitologia*, trad. it. a cura di Leonardo Lotito, Bompiani, Milano, 2002, p. 77.

19Friedrich Hölderlin, *Giudizio ed essere*, in Id., *Scritti di estetica*, trad. it. a cura di Riccardo Ruschi, Mondadori, Milano, 1996, pp. 52-53.

20Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel*, cit., pp. 289-90.

21 Qui devo molto a Catherine Malabou, *L'avenir de Hegel*, Vrin, Paris, 1996 (non tradotto in Italiano). *L'avenir de Hegel* – insieme a *La patience du concept* di Gérard Lebrun e *Hegel et la critique de la métaphysique* di Beatrice Longuenesse – è uno dei libri su Hegel che, al ritmo quasi regolare di uno o due decenni, emergono misteriosamente in Francia, libri che sono *epocali* nel senso più stretto del termine: essi ridefiniscono l'intero campo in cui intervengono; letteralmente, *niente resta come prima* dopo che ci si è immersi nella loro lettura. Non si può che essere pienamente d'accordo con Derrida quando scrisse che «nulla ci può esimere dal seguire passo dopo passo, pagina dopo pagina, la straordinaria traiettoria di *L'avenir de Hegel*... Esorto ancora una volta tutti a leggere questo libro». A questa serie dobbiamo aggiungere *Mourning Sickness* (Stanford University Press, Stanford, 2011) di Rebecca Comay, il più recente «vero libro» su Hegel, il quale conferma il sospetto che – almeno negli ultimi decenni – solo una donna può scrivere un libro realmente valido sul pensiero hegeliano.

22 Per «Gli aristocratici» si veda la voce di Wikipedia «The Aristocrats (joke)» [in inglese, poiché non ne esiste una versione italiana (N.d.T.)]. Dobbiamo nondimeno insistere sul fatto che, invece di basarsi sul rovesciamento di un'innocenza superficiale in un messaggio osceno (sessualizzato), le buone barzellette praticano più spesso il rovesciamento opposto, quello di un'oscenità volgare in innocenza, come nella meravigliosamente stupida (apolitica!) barzelletta russa che risale ai tempi dell'Unione Sovietica: due uomini che non si conoscono siedono nello stesso compartimento di un treno. Dopo un lungo silenzio uno dei due si rivolge improvvisamente all'altro: «Ti sei mai scopato un cane?». Sorpreso, l'altro risponde: «No, e tu?». «Ovviamente no. Era solo un modo per attaccare bottone».

23 Alain Badiou, *Manifesto per la filosofia*, trad. it. di Fabrizio Elefante, Cronopio, Napoli, 2008, p. 82. Chi è un anti-filosofo e per chi? Badiou da qualche parte ipotizza che Eraclito sia l'anti-filosofo di Parmenide, i sofisti siano gli anti-filosofi di Platone (anche se temporalmente e logicamente lo precedono), Pascal di Cartesio, Hume di Leibniz, Kierkegaard (e Marx?) di Hegel, e persino Lacan di Heidegger. Tuttavia, questa immagine deve essere resa più complessa: il pensiero di Kant – o persino tutto l'idealismo tedesco con il suo motivo centrale, il primato della ragion pratica su quella teoretica – non è forse l'anti-filosofia della metafisica classica nella sua ultima grande espressione (di Spinoza e Leibniz)? O Sade – nell'interpretazione lacaniana –

non è forse l'anti-filosofo di Kant, cosicché l'«avec» di Lacan significa leggere un filosofo attraverso il suo anti-filosofo? E il vero anti-filosofo di Hegel non è già il tardo Schelling? O, compiendo un passo ulteriore, l'unicità di Hegel non consiste forse nel fatto che egli è *l'anti-filosofo di sé stesso*?

24 Seguendo questo percorso, Jambet si immerge nel pensiero di Molla Sadra, il grande pensatore iraniano del diciassettesimo secolo, un esito che non è estraneo alla svolta gnostica di pensatori europei come Peter Sloterdijk. Cfr. Christian Jambet, *L'acte d'être. La philosophie de la révélation chez Mollâ Sandrâ*, Fayard, Paris, 2002.

Parte prima. IL DRINK PRIMA

1. «Far vacillare le parvenze»

1 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, a cura di G.C.M. Colombo, Fratelli Bocca, Milano, 1954, p. 285.

2 Citato in Elaine Feinstein, *Anna di tutte le Russie. La vita di Anna Achmatova*, trad. it. di Giuliana Giuliani, La Tartaruga, Milano, 2006, p. 211.

3 Uno degli ultimi libri di Primo Levi, che tratta degli elementi chimici (*Il sistema periodico*, Einaudi, Torino, 1994) deve essere letto sullo sfondo di questa difficoltà – invero della fondamentale impossibilità – di narrativizzare appieno la propria condizione, di ordinare la propria storia in una narrazione coerente: nel caso di Levi, a impedirlo era il trauma dell'Olocausto. E così, per lui, il solo modo di evitare il collasso del suo universo simbolico era di trovare sostegno in un qualche Reale extrasimbolico, il reale della classificazione degli elementi chimici (che ovviamente serviva unicamente da cornice vuota: ogni elemento era spiegato mediante le relative associazioni simboliche).

4 Gilbert K. Chesterton, *Ortodossia*, trad. it. di Raffaello Ferruzzi, Morcelliana, Brescia, 2008, p. 53.

5 «Per la tolleranza ci sono delle apposite case» (*N.d.T.*).

6 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, cit., p. 201 (*N.d.T.*).

7 *Ibidem* (*N.d.T.*).

8 Jorge Semprún, *Il grande viaggio*, trad. it. di Gioia Zannino Angiolillo, Einaudi, Torino, 1990.

9 Jorge Semprún, *La scrittura o la vita*, trad. it. di Antonietta Sanna, Guanda, Parma, 2005, pp. 6-7.

10Cfr. Robert Antelme, *La specie umana*, trad. it. di Ginetta Vittorini, Einaudi, Torino, 1997.

11Scrive Primo Levi nella prefazione a *I sommersi e i salvati*: «molti sopravvissuti [...] ricordano che i militi delle SS si divertivano ad ammonire cinicamente i prigionieri: ‘In qualunque modo questa guerra finisca, la guerra contro di voi l’abbiamo vinta noi; nessuno di voi rimarrà per portare testimonianza, ma se anche qualcuno scampasse, il mondo non gli crederà. Forse ci saranno sospetti, discussioni, ricerche di storici, ma non ci saranno certezze, perché noi distruggeremo le prove insieme con voi. E quando anche qualche prova dovesse rimanere, e qualcuno di voi sopravvivere, la gente dirà che i fatti che voi raccontate sono troppo mostruosi per essere creduti: dirà che sono esagerazioni della propaganda alleata, e crederà a noi, che negheremo tutto. La storia dei Lager, saremo noi a dettarla’», Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino, 1991, p. 3 (N.d.T.).

12Jorge Semprún, *Il grande viaggio*, cit., pp. 156-57.

13Devo questa informazione a Dalmar Abdulmejid di Chicago.

14Marco Aurelio, *Pensieri*, trad. it. a cura di Antonia Marchiori, Salerno Editrice, Roma, 2005, p. 187.

15Immanuel Kant, *Il conflitto delle facoltà*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, trad. it. di Norberto Bobbio, Luigi Firpo e Vittorio Mathieu, UTET, Torino, 1995, p. 219.

16Gilles Deleuze, *Logica del senso*, trad. it. di Mario de Stefanis, Feltrinelli, Milano, 2006, p. 12.

17Ivi, p. 14.

18Georg W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. a cura di Vincenzo Cicero, Rusconi, Milano, 1995, pp. 229-31.

19Jacques Lacan, *Il seminario, Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi (1964)*, trad. it. di Adele Succetti, a cura di Antonio Di Ciaccia, Einaudi, Torino, 2003, p. 110.

20Georg W.F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. it. di Arturo Moni, riv. Claudio Cesa, Laterza, Roma-Bari, 1974, vol. II, p. 15.

21Platone, *Parmenide*, in *Tutte le opere*, trad. it. a cura di Enrico V. Maltese, edizioni integrali con testo greco a fronte, Newton & Compton, Roma, 1996, vol. II, p. 217 [Tutte le citazioni seguenti provengono da quest’edizione (N.d.T.)].

22 Mladen Dolar, *In Parmenidem Parvi Commentarii*, in *Helios*

31.1-2 (2004), p. 65.

23 Il parallelo tra il passaggio da Platone e Aristotele e quello da Kant a Hegel è davvero legittimo? Hegel è veramente, come disse Bucharin, «l'Aristotele della borghesia»? Andiamoci calmi...

24 Nella traduzione italiana si perde il ritmo del gioco di assonanze dell'inglese «from Plato to NATO» (N.d.T.).

25 Alain Badiou, *Logiques des mondes*, Seuil, Paris, 2006, p. 9.

26 Jelica Sumic, *On the Path of the Semblant*, in *Umbr(a)*, 1 (2007), pp. 12-13.

27 L'aveva detto già Aristotele: siamo in grado di godere della *mimesis* (per esempio, di una rappresentazione teatrale o di un dipinto) di qualcosa che è in sé brutto e che troveremmo estremamente ripugnante se lo incontrassimo nella realtà.

28 Jelica Sumic, *On the Path of the Semblant*, cit., p. 13.

29 Russell Grigg, *Semblant, Phallus and Object in Lacan's Teaching*, in *Umbr(a)*, 1 (2007), p. 134.

30 A proposito di Edgar Wallace (scrittore inglese di gialli, popolare tra le due guerre mondiali anche se oggi dimenticato, il quale era estremamente veloce e prolifico) si racconta che uno dei compiti della sua segretaria fosse quello di controllare il destino dei suoi personaggi per prevenire questo tipo di incidenti; per esempio che la stessa persona fosse uccisa due volte.

31 L'attrice che recitava la parte della vittima di queste menzogne era Jane Wyman, prima moglie di Ronald Reagan; più tardi, durante i suoi anni da presidente, Reagan si specializzò in questo genere di violazioni, arrivando perfino a travisare la propria «verità immaginaria». Una volta raccontò a un gruppo di persone la «vera» storia di un eroico pilota della Seconda guerra mondiale il quale, dopo che ogni comunicazione con il suo aereo gravemente danneggiato era stata persa, non si arrese, ma tentò di salvare il suo copilota, con il risultato che entrambi morirono. Quando gli chiesero come facesse a saperlo, visto che i due i piloti erano morti, Reagan borbottò qualcosa del tipo «deve essere andata così, era un vero americano...». Non sorprende che Jane e Ronald divorziarono; Nancy era ovviamente più a suo agio con questo tipo di menzogne raddoppiate.

32 Cfr. David K. Lewis, *Truth in Fiction*, in *Philosophical Papers*,

vol. 1, Oxford University Press, Oxford, 1983, p. 23.

33 Jacques-Alain Miller, *Of Semblants in the Relation Between Sexes*, in *Psychoanalytical Notebooks* 3 (1999), p. 10.

34 Cfr. Lacan, *Il seminario, Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi (1964)*, cit., p. 110.

35 Bernard Baas, *Semblance: Putting Philosophizing to the Test*, in *Umr(a)*, 1 (2007), p. 86.

36 Mi baso qui su Alenka Zupanc̃ić, *Truth According to Nietzsche*, un intervento al simposio *Antinomies of Postmodern Reason*, Essen, 15 marzo 2002.

37 Si noti il rovesciamento del consueto movimento riflessivo: non è ciò che riteniamo essere la Cosa a rivelarsi come semplice mezzo per accedere ad essa; al contrario è quello che sembra essere un semplice movimento preparatorio a rivelarsi come la Cosa stessa. Inutile aggiungere che questo movimento riflessivo ci impone di cambiare la definizione di «Cosa stessa»: essa non è più un qualcosa di sostanziale in sé stesso.

38 Platone, *Il Sofista*, in *Tutte le opere*, cit., vol. I, p. 583 (248e-249a).

39 Thomas J. McFarlane, *Plato's Parmenides*, Center for Integral Science, 1 dicembre 1988, riveduto e corretto il 3 marzo 2004, disponibile su integralscience.org.

40 John N. Findlay, *Platone: le dottrine scritte e non scritte. Con una raccolta delle testimonianze antiche sulle dottrine non scritte*, trad. it. a cura di Giovanni Reale, Vita e Pensiero, Milano, 1994, p. 41.

41 Mladen Dolar, *In Parmenidem Parvi Commentarii*, cit., p. 67.

42 Mary L. Gill, Introduzione al *Parmenide* di Platone, trad. di Mary L. Gill e Paul Ryan, Hackett, Indianapolis, 1996.

43 Ivi, p. 107

44 Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel*, cit., pp. 85-86.

45 Mladen Dolar, *In Parmenidem Parvi Commentarii*, cit., p. 67.

46 Ivi, p. 81.

47 Ivi, p. 82.

48 Armand Zaloszcyc, *Y a d'l'Un*, intervento al convegno della World Association of Psychoanalysis, Roma, 13-16 luglio 2006.

49 Ivi.

50 Questa traduzione si basa probabilmente su Meister Eckhart, che aveva già coniato «*Ichts*» come una versione positiva di «*Nichts*», e cioè il vuoto nella sua dimensione positiva/generatrice – il *nihil* dal quale procede ogni creazione. Ciò che Eckhart vide fu il legame tra il soggetto e la negatività.

51 Per non parlare del fatto bizzarro che in inglese *den* significa «grotta, covo, tana, rifugio» [*otone* e *tone* si ottengono sottraendo le prime lettere da *not-one*, proprio come «iente» si ottiene allo stesso modo da «niente» (N.d.T.)].

52 Lacan, *Il seminario, Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* (1964), cit., p. 62.

53 Alain Badiou, Barbara Cassin, *Il n'y a pas de rapport sexuel. Deux leçons sur « L'Étourdit », de Lacan*, Fayard, Paris, 2010, p. 82.

54 Jacques Lacan, *L'Étourdit*, in *Scilicet*, 4, Seuil, Paris, 1973, p. 51.

55 *Ibidem*.

56 Alain Badiou, Barbara Cassin, *Il n'y a pas de rapport sexuel*, cit., p. 83.

57 Antonio Gramsci, *Quaderni dal carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino, 1975, vol. I, p. 311 (N.d.T.).

58 Herman Melville, *Moby Dick*, trad. it. a cura di Ruggero Bianchi, Mursia, Milano, 1996, p. 390.

59 Gilles Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 9.

60 Ivi, p. 27.

61 Ivi, p. 145.

62 Ivi, p. 147.

63 *Ibidem*.

64 Ivi, p. 148.

65 Mary L. Gill, Introduzione al *Parmenide* di Platone, cit., p. 90.

66 Ivi, p. 91.

67 Nell'originale: «*it is 'Alice is green', not 'Alice greens' or even 'it greens (on Alice)'*» (N.d.T.).

68 Mary L. Gill, Introduzione al *Parmenide* di Platone, cit., p. 99.

69 Ivi, pp. 102-3.

70Ivi, p. 106.

71Il concetto di Haas di «*manys*» (molteplicità multiple) [«*manys*» è il plurale – impossibile – di «*many*», molti, non traducibile in italiano (N.d.T.)] si avvicina in effetti a Badiou: «*manys*» significa che la molteplicità non può essere ridotta a una molteplicità di Unità, cosicché il loro correlativo è il Nulla, il Vuoto. (Cfr. Andrew Haas, *Hegel and the Problem of Multiplicity*, Northwestern University Press, Evanston, 2000). Qui il dilemma fondamentale è se questa molteplicità multipla sia sostenuta solo dal Vuoto come riferimento ontologico ultimo, o se abbiamo bisogno di un correlativo concetto di Uno. Nel secondo caso, allora di *quale* tipo di Uno? Dell'Uno barrato, dell'Uno di pura Differenza? Del *Y a d'l'Un* di Lacan?

72È fondamentale non confondere questo zero neutrale/assorbente con lo zero della misura, come fanno quegli analisti inautentici che tentano di imporre al paziente un qualche standard normativo di «sanità» psichica per misurare la deviazione del suo comportamento dallo stesso.

73Mi baso qui su Jacques-Alain Miller, *Logique du non-savoir en psychanalyse*, in *La cause freudienne*, 75 (luglio 2010), pp. 169-84.

74È solo questo niente, e non il vuoto, che può essere contato allora come 1. Dobbiamo applicare questa lezione al problema fondamentale dei mistici neoplatonici: come passare dall'abisso primordiale del Vuoto senza limiti all'Uno? Inserendolo in una cornice e trasformandolo quindi in un niente che può essere contato come Uno.

75Cfr. Irena Gross, *The Scar of Revolution*, University of California Press, Berkeley, 1991.

76Joseph Stalin, *Materialismo dialettico e materialismo storico*, Edizioni del Partito Comunista Italiano, Roma, 1944, pp. 5-7.

77Robert Conquest, *Raccolto di dolore. Collettivizzazione sovietica e carestia terroristica*, trad. it. di Vittoria de Vio Molone e Sergio Minucci, Fondazione Liberal, Roma, 2004, p. 143.

78Ivi, p. 146.

79Ibidem.

80Giorgio Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000, p. 53.

81Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., proposizione 5.6, p. 255 (N.d.T.).

82«Una balordaggine/cantonata è un sapere che non sa»; cfr. Jacques Lacan, *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicanalisi – 1969-1970*, trad. it. a cura di Antonio Ciaccia, Einaudi, Torino, 2001, p. 34 (N.d.T.).

83Cfr. Alain Badiou, *L'essere e l'evento*, trad. it. di Giovanni Scibilia, Il Nuovo Melangolo, Genova, 1995.

84L'opposizione tra i sofisti e Platone è connessa anche all'opposizione tra democrazia e ordine organico corporativo: i sofisti sono chiaramente democratici, in quanto insegnano l'arte di sedurre e convincere la folla, mentre Platone delinea un ordine corporativo gerarchico in cui ogni individuo occupa il posto che gli spetta, e così non lascia alcun margine a una posizione di universalità singolare.

2. «Dove non c'è nulla, leggi che ti amo»

1 «Vous vous excusez d'être philosophe en m'accusant d'être dévote; c'est comme si j'avois renoncé au vin lorsqu'il vous eut enivré». Jean-Jacques Rousseau, *Julie; ou, La Nouvelle Héloïse*, Amsterdam: Marc Michel Rey 1769, p. 284 [*Giulia o la nuova Eloisa. Lettere di due amanti di una cittadina ai piedi delle Alpi*, trad. it. di Piero Bianconi, BUR, Milano, 1992, p. 717].

2Quello che qui traduciamo con «desiderio» è l'inglese *lust*, termine che può anche essere reso con «concupiscenza» o «lussuria»; nella traduzione italiana si perde l'assonanza con il termine tedesco che segue, *Schaulust*, che significa semplicemente «curiosità» (desiderio di vedere); in tedesco *Lust* non ha infatti il carattere «peccaminoso» dell'inglese e indica piuttosto un desiderio neutro (N.d.T.).

3In realtà quella cristiana non è una vera e propria tragedia; il suo orrore va al di là del tragico. Quando Terry Eagleton scrisse che «per molti teorici della tragedia, Agamennone è tragico ma Auschwitz no», stava tirando una frecciata sarcastica a quei postmodernisti elitari che celebrano la *grandeur* etica della passione suicida di un eroe solitario, mentre ignorano la molto meno eroica situazione di sofferenza di milioni di persone comuni. Dovremmo nondimeno interpretare quest'affermazione come essenzialmente vera: Auschwitz non è un evento tragico; definirlo così è blasfemo, giacché le sue vittime erano private di quel minimo di dignità personale che autorizzerebbe un soggetto ad atteggiarsi a eroe tragico.

4François Balmès, *Dieu, le sexe et la vérité*, Érès, Ramonville Saint-Agne, 2007, p. 196.

5«...quell'esteriorità intima, quell'estimità...», Jacques Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, trad. it. a cura di G Contri, Einaudi, Torino, 1994, p. 177. «Estimità traduce l'espressione *extimité* coniata da Lacan per definire lo statuto paradossale della cosa rispetto al campo del linguaggio e all'essere del soggetto. Essa unisce l'intimità più prossima e l'esteriorità più radicale», Antonio Di Ciaccia, Massimo Recalcati, *Jacques Lacan. Un insegnamento sul sapere inconscio*, Mondadori, Milano, 2000, p. 192, nota 47 (N.d.T.).

6Citato in Jean-Pierre Kempf, Jacques Petit, *L'otage*, Archives des Lettres Modernes, Paris, 1966, p. 65.

7Ivi, p. 53.

8Søren Kierkegaard, *Aut-Aut*, in *Opere*, trad. it. a cura di Cornelio Fabro, Piemme, Casale Monferrato, 1995, vol. I, pp. 151-179.

9Robert Hutchinson, *Elizabeth's Spymaster*, Orion Books, London, 2006, p. 168.

10Richard Holmes, *The Biographical Arts*, recensione di *Truth to Life* di A.O.J. Cockshut, in *The Times*, 30 maggio 1974, p. 11.

11Quando (in *Romani* 7:4) san Paolo afferma che i cristiani, mediante il *corpo* di Cristo, sono stati messi a morte quanto alla legge, dobbiamo notare il seguente paradosso: «la legge è stata superata mediante ciò che è strettamente connesso al peccato negli umani». Il luogo della lotta e del superamento è il corpo, non la legge.

12Diminutivo di Industrial Workers of the World, un'associazione militante radicale del movimento operaio statunitense (N.d.T.).

13Abbiamo tradotto liberamente il seguente testo originale: *I dreamed I saw Joe Hill last night / Alive as you or me. / Says I, «But Joe, you're ten years dead». / «I never died», says he. / «The copper bosses killed you, Joe, / They shot you, Joe», says I. / «Takes more than guns to kill a man». / Says Joe, «I didn't die». / And standing there as big as life, / And smiling with his eyes, / Joe says, «What they forgot to kill / Went on to organize». / «Joe Hill ain't dead», he says to me, / «Joe Hill ain't never died. / Where working men are out on strike, / Joe Hill is at their side» (N.d.T.).*

14Jacques Lacan, *Il seminario. Libro IV. La relazione d'oggetto*, 1956-1957, ed. it. a cura di Antonio Di Ciaccia, Einaudi, Torino, 1996, p. 47.

15Slavoj Žižek, *Paura delle lacrime vere*. Krzysztof Kieslowski fra Teoria e Post-Teoria, trad. it. di Alessandra Olivieri, a cura di Franco Riva, Città Aperta, Troina, 2010, pp. 48-49.

16Ivi, p. 193.

17Henri Bergson, *Il riso. Saggio sul significato del comico*, trad. it. a cura di Arnaldo Cervasato e Carmine Gallo, Laterza, Roma-Bari, 1994, p. 94.

18Il «soggetto supposto credere» può anche essere definito come il «soggetto supposto *non* sapere»: in una situazione delicata, si può essere cortesi fingendo di credere a ciò che afferma l'interlocutore, in altre parole fingendo di non sapere che quello che afferma non è vero, comportarsi come se lo fosse. Per esempio, quando uno straniero, che cerca disperatamente di capire ciò che stiamo dicendo, annuisce energicamente per segnalare che sta seguendo il nostro discorso, anche se le sue risposte dimostrano il contrario, sarebbe assai scortese da parte nostra farglielo notare brutalmente.

19Mladen Dolar, *The Art of the Unsaid* (studio inedito).

20Devo questo riferimento a Nikitas Fessas, Atene.

21François 1 Balmès, *Dieu, le sexe et la vérité*, cit.

22Oggi sembra che le apparenze non debbano più essere preservate. Conosciamo tutti il bambino innocente del racconto di Andersen *I vestiti nuovi dell'imperatore*, il quale proclama pubblicamente che l'imperatore è nudo; oggi, nella nostra epoca cinica, questa strategia non funziona più, ha perso il suo potere inquietante, dal momento che tutti proclamano che l'imperatore è nudo (che le democrazie occidentali torturano i sospetti di terrorismo, che si combattono guerre per il profitto ecc.), e tuttavia non cambia nulla, nessuno sembra preoccuparsene, e il sistema continua a funzionare come se l'imperatore fosse interamente vestito.

23Un analogo rappresentante del grande Altro lo ritroviamo in *Casino Royale* (un film della saga di James Bond), sotto forma di un confuso, invasivamente amichevole e comicamente puntuale agente finanziario svizzero, che organizza trasferimenti di denaro per conto di giocatori di poker. Verso la fine del film, quando, nel rigoglioso giardino di una villa montenegrina, il convalescente Bond e Vesper Lynd si stanno abbracciando, appare il banchiere svizzero, imbarazzato ma inopportuno, che con un sorriso ebete chiede a Bond di digitare la password necessaria per avere accesso al denaro che ha vinto: il

proverbiale *Liebes-Stoerer* [colui che interferisce in un rapporto amoroso]...

24 *Breve incontro* è un *cult* all'interno della comunità gay, perché evoca l'atmosfera degli appuntamenti segreti delle coppie gay, i quali avvengono di notte, magari nell'oscurità di stazioni ferroviarie; e se invece la sua struttura libidica fosse quella di una relazione lesbica (in cui, come sappiamo da Lacan, il Terzo che garantisce è la figura paterna)?

25 Nel *De doctrina christiana* Agostino ha magistralmente evocato l'indipendenza della dimensione propriamente simbolico-performativa della parola rispetto all'atteggiamento psicologico interiore del parlante, allo scopo di giustificare l'autorità della Chiesa e dei suoi rappresentanti anche nel caso in cui questi ultimi siano peccatori e corrotti. La qualità morale del parlante è infatti irrilevante, ciò che conta è che la dottrina che egli predica sia ortodossa: «è possibile che una persona eloquente ma malvagia componga in realtà un sermone che proclama la verità affinché un altro, che non è eloquente ma è buono, lo pronunci». Non troviamo qui un embrione del corrotto e cinico *ghostwriter* che compone grandi discorsi per l'ingenuo leader politico?

26 Citato in Robert C. Solomon, *In the Spirit of Hegel*, Oxford University Press, Oxford, 1983, p. 626; basato su Georg W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione*, trad. it. a cura di Elisa Oberti e Gaetano Borruso, Zanichelli, Bologna, 1974. Corsivo mio.

27 Sam Harris, *La fine della fede. Religione, terrore e il futuro della ragione*, trad. it. di Mauro Gurioli, Nuovi Mondi, S. Lazzaro di Savena, 2006, p. 54.

28 Robert C. Solomon, *In the Spirit of Hegel*, cit., p. 629.

29 Ivi, p. 628.

30 *Ibidem*.

31 Ivi, p. 634.

32 Citato in ivi, p. 634.

33 Perfino Badiou rimane un «umanista» quando nota che «l'Idea è ciò che permette all'individuo di riconoscere in se stesso l'azione del pensiero come immanenza al Vero. Riconoscimento che indica subito che l'individuo non è l'autore di questo pensiero, ma solo il suo luogo di passaggio e che, tuttavia, il pensiero non sarebbe esistito senza tutte le incorporazioni che

ne costituiscono la materialità». (Alain Badiou, *Secondo manifesto per la filosofia*, trad. it. a cura di Livio Boni, Cronopio, Napoli, 2010, p. 90). Non è forse questa la vecchia idea hegeliana della sostanza spirituale come qualcosa che non può essere ridotto all'esperienza e all'agire degli individui, e che tuttavia esiste solo quando è tenuta in vita dall'incessante attività degli individui?

34 La risposta freudo-lacanian a questa domanda è la castrazione simbolica.

35 Allo stesso modo, nel cristianesimo superiamo l'opposizione tra Dio come oggettivo in-sé spirituale e la soggettività umana (dei credenti) per mezzo della trasposizione di questo divario in Dio stesso: il cristianesimo è la «religione assoluta» solo e precisamente perché, in esso, la distanza che separa Dio dall'uomo separa Dio da sé stesso (e l'uomo dall'uomo, dall'«inumano» che è in lui).

36 Terry Eagleton, *Trouble With Strangers: A Study of Ethics*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2009, p. 272.

37 Jacques Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, cit., p. 256.

38 Terry Eagleton, *Trouble With Strangers*, cit., pp. 185-86.

39 Ivi, p. 271.

40 *Il bambino capriccioso*, in Jacob e Wilhelm Grimm, *Tutte le fiabe*, edizione integrale, a cura di Brunamaria Dal Lago Veneri, Newton Compton, Roma, 2010, p. 360-61.

41 Jacques Lacan, *Il seminario. Libro XXIII, Il sinthomo (1975-1976)*, trad. it. a cura di Antonio Di Ciaccia, Astrolabio-Ubaldini, Roma, 2006, p. 133.

42 Crf. Jacques Lacan, *La méprise du sujet supposé savoir*, in *Scilicet*, 1 (1968), p. 39.

43 Jacques Lacan, *Il seminario. Libro XX, Ancora (1972-1973)*, trad. it. a cura di Antonio Di Ciaccia, Einaudi, Torino, 1983, p. 45.

44 Talmud babilonese, Chagigah 3a.

45 Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre XXII: R.S.I., 1974-1975* (inedito).

46 In realtà la frase viene da una lettera di Diderot all'amica e amante Shophie Volland: cfr. Denis Diderot, *Siamo tutti libertini: lettere a Sophie Volland, 1759-1762*, a cura di Marina Premoli,

Milano, Rosellina Archinto Editore, 1990 (N.d.T.).

47Catherine Malabou, *The Future of Hegel*, Routledge, Abingdon, 2005, p. 186 [traduzione di *L'Avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Paris, J. Vrin, 1994, non tradotto in italiano (N.d.T.)].

48Franz Kafka, *Tutti i romanzi, i racconti, pensieri e aforismi*, cit., p. 1185.

49Perciò un vero cristiano non deve fare troppo assegnamento sulle ultime parole di Gesù: «Padre, perdona loro, perché non sanno quello che fanno». L'ignoranza, infatti, *non* è una scusa, ma una forma di ipocrisia. La sola violazione ammissibile del comandamento divino di non uccidere si ha quando essa è compiuta in piena coscienza: nella terribile solitudine della decisione, prendiamo su di noi l'atto, sapendo che non c'è altra strada.

50È anche per questo che si può stabilire un'analogia tra questa necessità di Cristo come incarnazione immediata della sostanza spirituale e la necessità dell'illusione, sulla quale, tra gli altri, insiste Bourdieu nella sua critica alla definizione di potlach fornita da Lévi-Strauss: non basta affermare semplicemente che Cristo è una materializzazione reificata-immediata dello Spirito Santo; la vera questione è perché lo Spirito Santo debba apparire innanzitutto nella forma immediata di un essere umano singolare.

51Il termine che qui traduciamo con «dono» è *gift*, che in inglese è un sinonimo di *present*, «dono» appunto, ma in tedesco significa «veleno» (N.d.T.).

52Mi baso qui su Alain Badiou, *What is Love, or The Arena of the Two*, lezione alla European Graduate School, Saas-Fee, Svizzera, 9 agosto 2008.

53La relazione di Paolo con Cristo ricorda quella di Platone con Socrate: come Socrate, Cristo non espone una dottrina, è un provocatore che, in modo performativo, mette in scena un atteggiamento nei confronti della vita per mezzo di paradossi pragmatici; come Platone, Paolo articola poi queste provocazioni in una dottrina coerente. Quello operato da Socrate, il primo filosofo, nei confronti della sua *polis* (comunità) non è forse una sottrazione nel senso badiouiano del termine? Il gesto di rifiutare quello che Kant avrebbe in seguito chiamato l'«uso privato della ragione», di mettere tra parentesi i possibili usi della conoscenza per il bene e l'interesse sociali, di

perseguire un lavoro autonomo di autoesame ovunque esso ci conduca? In questo semplice senso, l'attuale «riforma di Bologna» dell'istruzione universitaria europea è un gesto antisocratico per eccellenza, una minaccia al fondamento stesso dell'eredità europea.

54William R. Herzog II, *Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of the Oppressed*, Westminster/John Knox Press, Louisville, 1995.

55John D. Caputo, Gianni Vattimo, *After the Death of God*, a cura di Jeffrey W. Robbins, Columbia University Press, New York, 2007, p. 138.

56Adrian Johnston, comunicazione personale.

57Blaise Pascal, *Pensieri*, trad. it. di Adriano Bausola e Remo Tapella, Bompiani, Milano, 2000, pp. 249-51.

58Ivi, p. 253.

59Denis Diderot, *Observations sur Hemsterhuis*, in *Oeuvres*, vol. I, Robert Laffont, Paris, 1994, p. 759.

60Jacques-Alain Miller, *Le nouveau de Lacan*, Verdier, Lagrasse, 2003, p. 270.

61Kojin Karatani, *Transcritique: On Marx and Hegel*, trad. inglese di Sabu Kosho, MIT Press, Cambridge, 2003, p. 183.

62Jacques Lacan, *Il seminario, Libro VII, L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 394.

63Ivi, p. 401.

64Bernard Lewis, *Gli Assassini. Una setta radicale islamica, i primi terroristi della storia*, trad. it di Marco Lunari, Mondadori, Milano, 1992, pp. 21-22.

65Ibidem.

66Il problema più spinoso qui è che la psicoanalisi sembra essere in grado di adattarsi a tutte le odierne posizioni etiche dominanti – le tre menzionate sopra più altre due: l'etica levinasiana-derrideana della responsabilità verso l'Alterità; e la reazionaria apologia del bisogno di riaffermare la legge simbolica (nella forma dell'autorità paterna) come il solo modo di risolvere l'impasse del permissivismo edonista.

67Dalai Lama (Tenzin Gyatso), Prefazione a Mark Epstein, *Pensieri senza un pensatore. La psicoterapia e la meditazione buddhista*, Ubaldini, Roma, 1996, p. 7.

68Friedrich Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, in Id., *Opere filosofiche*, vol. II, a cura di Sossio Giametta, UTET, Torino, 2003, p. 414 (N.d.T.)

69Si veda Lee Edelman, *No Future: Queer Theory and the Death Drive*, Duke University Press, Durham, 2005.

70Ed è per questo che la migliore risposta psicoanalitica a questa massima morale è di immaginare cosa significherebbe per un *masochista* prometterci che la osserverà nei nostri riguardi.

71Pubblicato per la prima volta in russo sulla *Pravda* il 21 dicembre 1994. Sotto questo appunto Stalin aggiunse a matita blu: «Ahimè, a cosa assistiamo, a cosa assistiamo?». La traduzione è citata da Donald Rayfield, *Stalin and His Hangmen*, Penguin, London, 2004, p. 22.

72Ayn Rand, *La notte del 16 gennaio*, trad. it. di Carla Maggiori, Liberilibri, Macerata, 2005, pp. 138-39. La stessa Rand era cosciente dei limiti di questo suo tentativo giovanile: come scrisse nell'introduzione del 1968 al dramma messo in scena per la prima volta nel 1934, in questa fase della sua carriera non era ancora pronta a rappresentare direttamente (la sua visione di) uomo ideale (la sua prima versione è Howard Roar in *La fonte meravigliosa*, trad. it. di Gangi Colombo Taccani e Maria Silvi, Corbaccio, Milano, 2009): «Invece ero pronta a scrivere sui sentimenti di una donna per un uomo ideale, ed è quello che ho fatto con Karen Andre» (p. 16). Tuttavia, il fatto che la rappresentazione della donna che sogna un tale uomo ideale preceda la rappresentazione diretta di questo ideale indica chiaramente che la figura dell'uomo ideale di Rand è in definitiva una *fantasia femminile*. Non sorprende trovare già in questo dramma giovanile dialoghi dall'aria *noir* e di masochismo femminile, che sono uno dei tratti distintivi del suo stile più tardo, come il seguente scambio di battute: «KAREN: Sembrava che provasse piacere a darmi degli ordini. Si comportava come se stesse schioccando una frusta sopra un animale da domare. E io avevo paura. STEVENS: Perché non le piaceva? KAREN: Perché mi piaceva...» (p. 101).

73Lo stesso vale per quei radicali edonisti atei come il Marchese de Sade: i lettori attenti della sua opera (come Pierre Klossowski) hanno supposto già da tempo che la compulsione a godere che spinge il libertino de Sade comporta un riferimento nascosto a una divinità occulta, a quello che Lacan chiamava il «Supremo-Essere-del-Male», un oscuro Dio che pretende di

essere nutrito con le sofferenze degli innocenti.

74Ulrich Schmidt, citato in Fëdor Dostoevskij, *The Brothers Karamazov*, Norton Critical Edition, trad. inglese a cura di Susan McReynolds Oddo, seconda edizione, Norton, New York, 2011, p. 779.

75Si veda il Capitolo 11 in Jacques Lacan, *Il seminario, Libro XI, I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, cit.

76Lo stesso vale per le donne nella psicoanalisi: la finzione della femminilità significa che non c'è alcuna X femminile inaccessibile al di sotto dei molteplici strati delle maschere, dal momento che queste maschere in definitiva nascondono il fatto che non c'è nulla da nascondere.

77Citato da Niall Ferguson, *Ventesimo secolo, l'età della violenza. Una nuova interpretazione del Novecento*, trad. it. di Donatella Laddomada, Mondadori, Milano, 2008, p. 572.

78Franz Kafka, *Aforismi di Zürau*, trad. it. a cura di Roberto Calasso, Adelphi, Milano, 2006, p. 55.

79Quello che l'autore traduce in inglese con *to traverse the fantasy* è l'espressione lacaniana *traverser le fantasme*; *fantasme* in francese non equivale all'italiano «fantasma» (che si dice *fantôme*), ma è la «fantasia», nel senso di un desiderio più o meno cosciente, che giustamente in inglese viene tradotto con *fantasy*. Nel linguaggio psicoanalitico italiano, tuttavia, le espressioni *traverser le fantasme* e *la traversée du fantasme* sono state rese tradizionalmente come «attraversare il fantasma» o «la traversata del fantasma»; visto che queste espressioni sono ormai diventate correnti, così le conserviamo (N.d.T.).

80Mark Epstein, *Pensieri senza un pensatore*, cit., p. 137.

81Ivi, p. 110.

82Ivi, p. 78.

83Ivi, p. 187.

84Per quanto, anche qui, ci sia una fondamentale ambiguità nell'edificio buddhista: l'obiettivo della meditazione buddhista è il nirvana come mutazione dell'orientamento del soggetto nei confronti della realtà, oppure quest'obiettivo è la fondamentale trasformazione della realtà stessa, affinché ogni sofferenza scompaia e tutti gli esseri viventi siano liberati dalla loro sofferenza? Vale a dire: lo sforzo di entrare nel nirvana non rimane forse intrappolato tra due estremi radicalmente opposti, quello minimalista e quello massimalista? Da una parte, la

realtà rimane così com'è, nulla cambia, è solamente considerata interamente per quello che è, un mero flusso non sostanziale di fenomeni che non influiscono realmente sul vuoto che sta al centro del nostro essere; dall'altra parte, ci si propone di trasformare la realtà stessa affinché non ci sia più alcuna sofferenza, affinché tutti gli esseri viventi possano entrare nel nirvana.

85Questo spostamento è analogo al rovesciamento compiuto da Hegel della domanda metafisica classica: come possiamo vedere attraverso le false apparenze e scoprire la realtà essenziale che vi sta dietro? Per Hegel la domanda è, al contrario: come può l'apparenza emergere dalla realtà?

86Ovviamente il nirvana buddhista non dev'essere confuso con l'occidentale ascensione mistica in una realtà superiore al di là di questo mondo: il Veicolo continua a girare, le cose nella loro realtà rimangono esattamente come sono, semplicemente vengono viste in modo nuovo, e cioè l'individuo accetta esistenzialmente il carattere non sostanziale della realtà. Quindi non abbiamo a che fare con la «purificazione» dei desideri, ma con un modo diverso di porsi in relazione al desiderio. Nondimeno, nel nirvana, l'individuo «illuminato» estrae sé stesso dal Veicolo del Desiderio: anche se il Veicolo continua a girare, egli non è più prigioniero del suo movimento.

87Jacques Lacan, *Posizione dell'inconscio*, in Id., *Scritti*, a cura di Giacomo Contri, vol. II, Einaudi, Torino, 1974, p. 852.

88L'espressione *out of joint*, «fuor di sesto», è una citazione dall'*Amleto* di Shakespeare, Atto I, scena 5, 188: «*The time is out of joint – O cursèd spite / That ever I was born to set it right!*», «Il tempo è fuori di sesto. / O quale dannata sorte essere nato per riconnetterlo!» (N.d.T.).

89Richard Francis Burton (trad.), *The Arabian Nights: Tales from A Thousand and One Nights*, Random House, New York, 2001, p. 441.

90Ivi, p. 443.

91Cfr. Jean-Joseph Goux, *Cedipe philosophe*, Aubier, Paris, 1990.

92Fethi Benslama, *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*, Aubier, Paris, 2002, p. 259.

93Titolo del seminario XXI di Lacan del 1973-1974. Il titolo integrale è *Les non-dupes errent / Le nom-du-père*, tradotto in italiano con *I troppo furbi si perdono / Il nome del padre*. Ma in

francese le due espressioni si pronunciano nello stesso modo, *le-non-du-père* (N.d.T.).

94Citato in Brian Victoria, *Lo zen alla guerra. Una documentata indagine sul ruolo svolto dal buddhismo zen a sostegno del militarismo giapponese*, trad. it. di Cristiana Maria Carbone, a cura di Roberto Mander, Sensibili alle Foglie, Dogliani, 2001, p. 192.

95Citato in Niall Ferguson, *Ventesimo secolo, l'età della violenza*, cit., p. 574.

96Wang Lixiong, Tsering Shakya, *The Struggle for Tibet*, Verso, London, 2009, p. 77.

3. La scelta di Fichte

1Per quel che riguarda l'ultimo esempio, ci sono stati tentativi di ricostruire la risposta di Hegel al «rovesciamento materialista» della dialettica da parte di Marx; io stesso, al contrario, ho altrove proposto argomenti che indurrebbero a parlare di un rovesciamento *idealista* di Hegel da parte di Marx.

2*Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Kohlhammer, Stuttgart e Köln, 1955 (N.d.T.).

3*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*. L'anno di pubblicazione è il 1809 e non il 1807, come affermato dall'autore (N.d.T.).

4Karl Rosenkranz, *Über Schelling und Hegel: Ein Sendschreiben an Pierre Leroux*, Gebrüder Bonträger, Königsberg, 1843, p. 7, citato e tradotto [in inglese] da Bruce Matthews nella sua introduzione a Friedrich W.J. Schelling, *The Grounding of Positive Philosophy*, SUNY Press, Albany, 2007, p. 8.

5Allo stesso modo, nella storia del cinema, a portare alla luce la vera dimensione sconvolgente del sonoro sono stati i registi di film muti che si sono opposti al sonoro, da Chaplin a Eisenstein.

6Citato da James Gaines, *Evening in the Palace of Reason*, Harper, London, 2005, p. 19.

7Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel*, cit., p. 16.

8Come abbiamo già visto, allo stesso modo dobbiamo leggere perfino il *Parmenide* di Platone: l'unica maniera di comprendere veramente la ginnastica logica della sua seconda parte è di presupporre che le otto (o nove) ipotesi che la costituiscono siano descrizioni di concrete esperienze della realtà.

9Günter Zöller, *Thinking and Willing in the Later Fichte*, in Daniel

Breazeale, Tom Rockmore (a cura di), *After Jena: New Essays on Fichte's Later Philosophy*, Northwestern University Press, Evanston, 2008, p. 55.

10Johannes Brachtendorf, *The Notion of Being in Fichte's Late Philosophy*, in Breazeale e Rockmore (a cura di), *After Jena: New Essays on Fichte's Later Philosophy*, cit., p. 157.

11Ibidem.

12Ivi, p. 158 (il corsivo della prima frase è mio).

13Citato in ivi, p. 158.

14Peter Preuss, introduzione del traduttore e Johann G. Fichte, *The Vocation of Man*, Hackett, Indianapolis, 1987, pp. VIII, X–XI.

15Ivi, p. XI.

16Nikolaj Bucharin, *Philosophical Arabesques*, Pluto, London, 2005, p. 40 [non tradotto in italiano (N.d.T.)].

17Ivi, p. 41 [i corsivi sono in italiano nell'originale (N.d.T.)].

18Ivi, p. 46.

19Ivi, p. 131.

20Immanuel Kant, *Critica della ragion pratica*, trad. it. a cura di Anna Maria Marietti, testo tedesco a fronte, BUR, Milano, 1992, p. 467.

21Quella che Kant descrive come una persona che conosce direttamente il campo noumenico non ricorda forse il soggetto utilitarista le cui azioni sono interamente determinate dal calcolo dei piaceri e dei dolori?

22Le indicazioni di Kant sono qui fuorvianti, dal momento che egli identifica spesso il soggetto trascendentale con l'Io noumenico, la cui apparenza fenomenica è la «persona» empirica, ritraendosi così da questa radicale idea che il soggetto trascendentale sia una pura funzione formale-strutturale al di là dell'opposizione tra noumenico e fenomenico.

23Peter Preuss, introduzione a Fichte, *The Vocation of Man*, cit., p. XII.

24Cfr. Daniel Breazeale, *Check or Checkmate? On the Finitude of the Fichtean Self*, in Karl Ameriks, Dieter Sturma (a cura di), *The Modern Subject: Conceptions of the Self in Classical German Philosophy*, SUNY Press, Albany, 1995.

25Ivi, p. 100.

26Sylvain Portier, *Fichte et le dépassement de la «chose en soi»* (1792–1799), L'Harmattan, Paris, 2005, p. 30.

27Anche per questo motivo il concetto fichtiano di *Anstoss* è così difficile da afferrare: l'*Anstoss* non è un oggetto *all'interno* della realtà rappresentata, ma il sostituto, *all'interno* della realtà, di ciò che sta al di fuori della stessa.

28Ingmar Bergman, *Immagini*, trad. it. di Renzo Pavese, Garzanti, Milano, 2009, p. 208.

29Cfr. Ernesto Laclau, *Emancipazione/i*, trad. it. a cura di Laura Basile, Orthotes, Napoli, 2012.

30Sylvain Portier, *Fichte et le dépassement de la «chose en soi»*, cit., pp. 134, 136.

31Questa intensa posizione etico-pratica di Fichte implica che, quando io soccombo alla pressione delle circostanze, *mi lascio* determinare da questa pressione: io sono determinato da cause esterne solo nella misura in cui mi lascio determinare da esse; in altre parole, la mia determinazione da parte di cause esterne non è mai diretta, è sempre mediata dal mio acconsentire a esse.

32Sylvain Portier, *Fichte et le dépassement de la «chose en soi»*, cit., p. 54.

33George J. Seidel, *Fichte's Wissenschaftslehre of 1794: A Commentary on Part 1*, Purdue University Press, West Lafayette, 1993, pp. 116-17.

34Sylvain Portier, *Fichte et le dépassement de la «chose en soi»*, cit., p. 154.

35Loop in inglese significa «ciclo» e in fisica e biologia indica, tra le altre cose, una struttura non associativa. *Bootstrap*, traducibile letteralmente con «tirante di stivale», è un'espressione tratta dalla frase idiomatica americana *to pull oneself up by one's bootstraps* (letteralmente, «reggersi ai tiranti dei propri stivali»), che significa «cavarsela da sé, con le proprie gambe». In fisica, la teoria del *bootstrap* indica una situazione in cui un'entità si regge sulla sua coerenza interna (N.d.T.).

36Francisco Varela, *The Emergent Self*, in John Brockman (a cura di), *The Third Culture: Beyond the Scientific Revolution*, Simon & Schuster, New York, 1996, p. 212.

37Sylvain Portier, *Fichte et le dépassement de la «chose en soi»*, cit., p. 158.

38Cfr. Pierre Livet, *Intersubjectivité, réflexivité et récursivité chez*

Fichte, in *Archives de philosophie* 50:4 (ottobre-dicembre 1987).

39George J. Seidel, *Fichte's Wissenschaftslehre of 1794*, cit., p. 102.

40Ivi, pp. 87-88.

41Jean-Paul Sartre, *L'essere e il nulla*, trad. it. di Giuseppe Del Bo, il Saggiatore, Milano, 1997, p. 615.

42Robert Bernasconi, *How to Read Sartre*, Granta Books, London, 2006, p. 48.

43Sylvain Portier, *Fichte et le dépassement de la «chose en soi»*, cit., p. 222.

44Ivi, p. 244.

45Ivi, p. 230.

46Ivi, p. 238.

47Ivi, p. 253.

48Ivi, p. 232.

49Citato in ivi, p. 224.

50Johann G. Fichte, *Fichte: Early Philosophical Writings*, traduzione inglese a cura di Daniel Breazeale, Cornell University Press, Ithaca, 1988, p. 347 [il titolo tedesco dell'opera citata è *Annalen des philosophischen Tons*, del 1797 (N.d.T.)].

51Citato in Sylvain Seidel, *Fichte's Wissenschaftslehre of 1794*, cit., pp. 50-51.

52Kant aveva già posto un problema identico a proposito della sintesi trascendentale: come si passa dalla caotica molteplicità delle impressioni soggettive alla percezione coerente della realtà oggettiva? Integrando questa molteplicità soggettiva con l'atto di sintesi trascendentale del soggetto...

53Si veda Sylvain Seidel, *Fichte's Wissenschaftslehre of 1794*, cit., p. 89 [in inglese, *non-* è esclusivamente un prefisso, che può essere aggiunto a sostantivi o aggettivi e quindi ne fa in effetti parte, mentre *not* è la negazione vera e propria e costituisce una particella indipendente (N.d.T.)].

54Immanuel Kant, *Critica della ragion pura*, vol. I, trad. it. a cura di Giovanni Gentile e Giuseppe Lombardo-Radice, Laterza, Bari, 1979, p. 26 (il corsivo nell'ultima frase è mio).

55Leo Freuler, *Kant et la métaphysique spéculative*, Vrin, Paris, 1992, p. 223.

56Sylvain Seidel, *Fichte's Wissenschaftslehre of 1794*, cit., p. 104.

57Ibidem.

58Si noti la finezza della formulazione riflessiva di Fichte: sotto il profilo teoretico, il sé pone sé stesso come limitato, non pone direttamente l'oggetto come qualcosa che lo limita; sotto quello pratico, esso pone l'oggetto come limitato/determinato dal sé, non pone direttamente sé stesso come ciò che limita/forma l'oggetto.

59Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel*, cit., p. 64.

60Ivi, pp. 64-65.

61Ivi, p. 161.

62Ivi, p. 76.

63Ivi, p. 161.

64Ivi, p. 208.

65Ivi, p. 194.

66Ivi, p. 200. Si noti come il rapporto derridiano della «metafisica della presenza» tra presentazione e rappresentazione sia qui invertito: la «presentazione» è più mediata, evasiva, della rap-presentazione dell'oggetto, e cioè il soggetto è «presentato» attraverso le lacune, distorsioni, ripetizioni, giravolte, ecc., della rappresentazione dell'oggetto.

67Ivi, p. 195.

68Immanuel Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. II, p. 665.

69Martin Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, trad. it. di Pietro Chiodi, La nuova Italia, Firenze, 1991, p. 92n. Devo questo riferimento a Heidegger ad André Nusselder, *Frameworks: Fantasy in Lacanian Psychoanalysis* (manoscritto inedito).

70Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel*, cit., p. 213.

71Ivi, pp. 214-15.

72Ivi, p. 221.

73Ivi, p. 213.

74Ivi, p. 218.

75Ivi, p. 111.

76Ivi, p. 109.

77Ivi, p. 209.

78Ivi, p. 171.

79Ivi, pp. 66-67.

80Ivi, p. 267.

81Ivi, p. 269.

82Ibidem.

83Ivi, p. 267.

84Ivi, p. 270.

85Ivi, p. 272.

86Ivi, p. 271

87Ivi, p. 272.

88Non stupisce che la descrizione di Fichte del rapporto tra Fondamento e autocoscienza presenti spesso delle affinità con il tentativo del giovane Lukács di concepire la coscienza di classe non come un «riflesso» passivo del suo fondamento economico, ma come il suo componente immanente.

89Henrich, *Between Kant and Hegel*, cit., p. 273.

90Ivi, p. 281.

91Ibidem.

92Ivi, pp. 281-83.

93Ivi, p. 283.

94Georg W.F. Hegel, *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes/ Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, a cura di M. J. Petry, D. Riedel, Dordrecht, 1978, pp. 6-7.

95Ibidem.

96Ibidem.

97Id., *Scienza della logica*, cit., vol. II, pp. 17-18. Ritroviamo esemplarmente questa logica in diversi movimenti nazionalisti che aspirano a un «ritorno alle origini»: è il ritorno stesso alle «origini perdute» che costituisce letteralmente ciò che è stato perduto, e, in questo senso, la Nazione/nozione – come sostanza spirituale – è il «prodotto di sé stessa».

98Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel*, cit., p. 330.

99Georg W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 85 (N.d.T.)

100Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel*, cit., p. 313.

101Ivi, p. 328.

102Ivi, p. 326.

103Ivi, p. 327.

104Ivi, p. 329.

PARTE SECONDA. LA COSA STESSA: HEGEL

4. *È ancora possibile essere hegeliani oggi?*

1Anche nel caso di Deleuze, rileviamo che il suo Spinoza è uno Spinoza post-kantiano, uno Spinoza riletto impercettibilmente entro una cornice post-kantiana. Qualcosa di simile avviene nel *Satyricon* di Fellini, in cui il regista mette in scena l'universo pagano di Roma nel modo in cui esso appare retrospettivamente, dal punto di vista cristiano; l'idea di fondo è che possiamo comprendere veramente cos'era il paganesimo solo assumendo questo sguardo retrospettivo.

2Cfr. Gérard Lebrun, *L'envers de la dialectique: Hegel à la lumière de Nietzsche*, Seuil, Paris, 2004. Paradossalmente, tre decenni prima, Lebrun aveva pubblicato uno dei più importanti libri su Hegel, in cui difendeva l'hegelismo dai suoi critici: *La patience du concept*, Gallimard, Paris, 1973.

3Gérard Lebrun, *L'envers de la dialectique*, cit., p. 23.

4Tra parentesi, la decisione, inspiegabile *prima facie*, lacaniana di mantenere il termine «soggetto» nonostante la ben nota critica di Heidegger alla soggettività, si basa proprio su questo oscuro eccesso dell'ontico rispetto al suo disvelamento ontologico: il «soggetto» è per Lacan non l'agente autonomo presente a sé stesso che riduce l'intera realtà a suo oggetto, ma un soggetto *patetico*, ciò che soffre, che paga il prezzo di essere il luogo del disvelamento ontologico nella carne ontica, prezzo il cui nome freudiano è, ovviamente, «castrazione».

5Gérard Lebrun, *L'envers de la dialectique*, cit., p. 83.

6Georg W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 287.

7Id., *Filosofia dello spirito jense*, a cura di Giuseppe Cantillo, Laterza, Roma-Bari, 1983, p. 147.

8Gérard Lebrun, *L'envers de la dialectique*, cit., p. 218.

9Ivi, p. 11.

10Ivi, p. 115.

11Ivi, p. 207.

12Ivi, p. 206.

13Georg W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 289.

14Id., *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it. a cura di Giovanni Bonacina e Livio Sichirollo, Laterza, Roma-Bari, 2003, p. 210.

15Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, vol. I, *La scienza della logica*, trad. it. a cura di Valerio Verra, UTET, Torino, 1981, p. 436 (§212).

16Robert Pippin, *Hollywood Western and American Myth*, Yale University Press, New Haven, 2010, p. 52.

17Ivi, pp. 54-55.

18Una scena dello straordinario film di Ernst Lubitsch *Vogliamo vivere!*, un breve dialogo tra i due celebri attori di teatro polacchi, Maria Tura e il suo egocentrico marito Josef, sovverte in modo giocoso questa logica. Josef dice alla moglie: «Sai, ho cercato di farti contenta. Dopo la prova, sono andato subito a trovare Dobosh, e gli detto che nei manifesti metta il tuo nome prima del mio». Lei risponde con gentilezza: «Oh, sei un amore, ma io non ci tengo. L'ho detto anche a Dobosh!». La risposta di Josef è, ovviamente: «Difatti, lui ha lasciato tutto come prima».

19Questa logica della minzione/inseminazione può essere applicata alle due immagini interpretative di Hegel; l'«Hegel corporativista organicista» è l'aspetto della minzione, sbagliato ma necessario: dobbiamo cominciare dall'«Hegel sbagliato», e solo in questo modo possiamo arrivare a quello giusto.

20In questo senso preciso, le otto ipotesi della seconda parte del *Parmenide* costituiscono un esercizio hegeliano sistematico: esse dispongono una matrice di tutte le possibili «scelte semantiche» nel rapporto tra l'Uno e l'Essere, con il risultato finale «nichilista» che non c'è alcun Fondamento ultimo che garantisca l'unità coerente della realtà, e cioè che la realtà ultima è il Vuoto stesso.

21James Williams, *Gilles Deleuze's Difference and Repetition: A Critical Introduction and Guide*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2003, p. 94.

22Gilles Deleuze, *Differenza e ripetizione*, trad. it. di Giuseppe Guglielmi, Raffaello Cortina, Milano, 1997, p. 109.

23James Williams, *Gilles Deleuze's Difference and Repetition*, cit., p. 96.

24 Thomas S. Eliot, *Tradizione e talento individuale*, in *Il bosco sacro. Saggi di poesia e di critica*, trad. it. di Luciano Anceschi, Muggiani, Milano, 1946, pp. 116-17, 119.

25 Franz Kafka, *Aforismi di Zürau*, cit., p. 40 (N.d.T.)

26 Jorge L. Borges, *Kafka e i suoi precursori*, in *Tutte le opere*, vol. I, trad. it. a cura di Domenico Porzio, Mondadori, Milano, 1997, p. 1009.

27 Jacques-Alain Miller, *L'acte entre intention et conséquence*, in *La cause freudienne*, 42 (maggio 1999), pp. 7-16.

28 Anche la classica definizione di bravo/a amante (chi, giocando dolcemente col mio corpo, mi fa scoprire nuove capacità di godimento) esemplifica perfettamente il divario tra l'In-sé e il Per-sé: il punto non è né che l'amante porta semplicemente alla luce una capacità di godimento che è già pienamente costituita nel mio profondo senza che io ne sia cosciente, né che l'amante plasma, dà forma alla mia capacità di godere, quanto piuttosto che l'amante attualizza ciò che era già in me allo stato di un In-sé.

29 Il prefisso post- in «post-strutturalismo» è quindi una determinazione riflessiva nel senso strettamente hegeliano del termine: malgrado sembri designare una proprietà del suo oggetto – la svolta, la rottura, nell'orientamento intellettuale francese – in realtà esso implica lo sguardo del soggetto che lo percepisce: «post» si riferisce qui a ciò che è accaduto nella teoria francese dopo che lo sguardo americano (o tedesco) si è rivolto su di essa, mentre «strutturalismo» tout court designa la teoria francese «in sé», prima che fosse notata dallo sguardo straniero. Insomma, «post-strutturalismo» è il nome che lo strutturalismo ha assunto una volta che è stato notato dallo sguardo straniero.

30 Peter Hallward, *Out of This World: Deleuze and the Philosophy of Creation*, Verso Books, London, 2006.

31 Cfr. Daniel Dennett, *L'evoluzione della libertà*, trad. it. di Massimiliano Pagani, Raffaello Cortina, Milano, 2004.

32 Nicholas Fearn, *Philosophy: The Latest Answers to the Oldest Questions*, Atlantic Books, London, 2005, p. 24.

33 Peter Hallward, *Out of This World*, cit., p. 139.

34 *Ibidem*.

35 Marcel Proust, *La stada di Swann*, trad. it. di Natalia Ginzburg, Mondadori, Milano, 1970, p. 344 (N.d.T.).

36Gilles Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 133. Queste parole sono a loro volta una citazione dal poeta Joe Bousquet (N.d.T.).

37Peter Hallward, *Out of This World*, cit., p. 54.

38James Williams, *Gilles Deleuze's Difference and Repetition*, cit., p. 109.

39Gilles Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 88-89.

40Ivi, p. 17.

41Peter Hallward, *Out of This World*, cit., p. 118.

42James Williams, *Gilles Deleuze's Difference and Repetition*, cit., p. 200.

43Ibidem.

44Gilles Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 203.

45Gérard Lebrun, *L'envers de la dialectique*, cit., p. 40.

46Ivi, p. 41.

47Ivi, pp. 41-44.

48Ivi, p. 87.

49Jacques Lacan, *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, in Id., *Scritti*, cit., vol. I, pp. 278-79.

50Ivi, p. 279.

51Cfr. György Lukács, *Storia e coscienza di classe*, premessa Peter Ludz, trad. it. di Giovanni Piana, Mondadori, Milano, 1973.

52Karl Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica (Grundrisse)*, vol. I, trad. it a cura di Enzo Grillo, La Nuova Italia, Firenze, 1997, pp. 32-33.

53In realtà la citazione completa è la seguente: «Credere che una qualsiasi Filosofia vada oltre il suo mondo presente, è tanto assurdo quanto credere che un individuo possa saltare al di là del suo tempo, che salti oltre Rodi», Georg W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. di Vincenzo Cicero, Rusconi, Milano, 1996, pp. 61-63. L'ultima espressione si riferisce al proverbio «Hic Rodus, hic saltus», qui è Rodi, qui salta (N.d.T.).

54Karl Barth, *God Here and Now*, Routledge, London, 2003, pp. 45-46.

55Ivi, p. 42.

56Ivi, p. 49.

57Ivi, p. 46.

58Talad Asad, Wendy Brown, Judith Butler, Saba Mahmood, *Is Critique Secular?*, University of California Press, Berkeley, 2009, pp. 138-39.

59Non dimentichiamo che, per lo stesso Hegel, la sua ricostruzione filosofica della storia non pretende in alcun modo di «comprendere tutto», ma lascia intenzionalmente dei vuoti: il periodo medievale, per esempio è inteso da Hegel come un grande regresso. Non stupisce quindi che, nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, egli liquidi l'intero pensiero medievale in un paio di pagine, negando recisamente qualsiasi dignità storica a figure come Tommaso d'Aquino. Per non parlare della distruzione di grandi civiltà, per esempio il fatto che i mongoli abbiano spazzato via gran parte del mondo musulmano (la distruzione di Baghdad, ecc.) nel tredicesimo secolo; non c'è alcun «significato» in questa distruzione, in quanto la negatività scatenata in tali circostanze non ha creato lo spazio per una nuova forma di vita storica.

60Alain Badiou, *Secondo manifesto per la filosofia*, cit., pp. 92-94.

61Quentin Meillassoux, *Potentiality and Virtuality*, in *Collapse: Philosophic Research and Development* 2 (2007), pp. 71-72.

62Ivi, p. 74.

63Ivi, p. 72.

64Ivi, p. 75.

65Ivi, p. 80.

66Georg W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione*, cit., vol. II, *La religione determinata*, p. 31.

67Id., *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 49.

68Gérard Lebrun, *L'envers de la dialectique*, cit., p. 250.

69Robert Pippin, *The Persistence of Subjectivity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, pp. 332-34.

70Georg W.F. Hegel, *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes*, cit., pp. 6-7.

71Id., *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 371.

72Robert Pippin, *Hegel's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, p. 46.

73Ivi, p. 53.

74Ivi, pp. 52-53.

75Ivi, pp. 49-50.

76Ivi, p. 49.

77Ma allora perché il pensiero hegeliano ha avuto luogo in un determinato periodo storico, e non prima o dopo? Esso ha fatto la sua comparsa nella fase di transizione tra il mondo antico (premoderno) e quello nuovo (moderno), in questo intermezzo. Hegel, per un breve momento, ha visto qualcosa che non era e non sarebbe stato visibile né prima né dopo. Oggi stiamo vivendo un'analogia fase di transizione, ed è per questa ragione che bisogna ripetere Hegel.

78Un altro modo di affrontare questo eccesso imbarazzante, quest'escrescenza della filosofia che non rientra nelle coordinate tanto della precedente metafisica quanto dell'«anti-filosofia» (Badiou) post-hegeliana, è considerare Hegel come un'anomalia che deve semplicemente essere rimossa o ignorata. Per fare solo un esempio, tratto da Mehdi Belhaj Kacem: «Hegel non è che una parentesi – una parentesi grandiosa, ma pur sempre una parentesi – tra Kant e Badiou» (citato in *Marianne*, n. 671, 27 febbraio 2010, p. 24).

*Primo interludio. Marx come lettore di Hegel,
Hegel come lettore di Marx*

1Robert Pippin, *The Persistence of Subjectivity*, cit., p. 296.

2Il rifiuto di Hannah Arendt di compiere la medesima svolta testimonia del suo legame con Heidegger: Arendt respinse proprio il carattere «prosaico» della moderna vita «borghese».

3Jean-François Kervégan, «*La vie éthique perdue dans ses extremes...*» *Scission et réconciliation dans la théorie hégélienne de la «Sittlichkeit»*, in Olivier Tinland (a cura di), *Lectures de Hegel*, Le Livre de Poche, Paris, 2005, p. 283.

4Ivi, p. 291.

5Fredric Jameson, *The Hegel Variations*, Verso Books, London, 2010, p. 68.

6Ibidem.

7Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifesto del partito comunista*, trad. it. di Palmiro Togliatti, Editori Riuniti, Roma, 1990, p. 9 (N.d.T.).

8Karl Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, vol. I, trad. it. a cura di Delio Cantimori, Editori Riuniti, Roma, 1989, p. 185.

9Ibidem.

10Ivi, p. 186.

11Ivi, pp. 170-71.

12Ivi, p. 187.

13Gérard Lebrun, *L'envers de la dialectique*, cit., p. 311.

14Karl Marx, *Il capitale*, cit., p. 187.

15Ivi, pp. 187-88 (N.d.T.).

16Ivi, p. 188 (N.d.T.).

17La traduzione inglese, citata dall'autore, dell'espressione marxiana «*automatischem Subjekt*» è «*an automatically active character*», ragion per cui Žižek puntualizza che la traduzione corretta, anche in inglese, dovrebbe essere «*automatic subject*». Dal momento che la traduzione italiana che qui utilizziamo non presenta questo problema, abbiamo ommesso questa breve frase(N.d.T.).

18Robert Pippin, *The Persistence of Subjectivity*, p. 300.

19Georg W.F. Hegel, *Estetica*, trad. it. di Nicolao Merker e Nicola Vaccaro, Einaudi, Torino, 1997, tomo I, p. 93.

20Sarebbe interessante, per una Superiore Critica Hegeliana, avviare un dibattito sui potenziali rappresentanti di questa variante artistica post-hegeliana della totale soggettivazione della sostanza: questo ruolo può essere assolto unicamente dalla rottura modernista vera e propria – l'atonalità di Schönberg in musica, l'astrazione di Kandisky in pittura, ecc. – o anche da figure come Richard Wagner?

21Robert Pippin, *The Persistence of Subjectivity*, cit., p. 297.

22Ivi, p. 304.

23Ivi, pp. 304-5.

24Ivi, p. 301.

25Jameson, *The Hegel Variations*, cit., p. 101.

26Ivi, pp. 113-15.

27Ivi, p. 115.

28Cfr. György Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit.

29Robert Pippin, *Hegel's Practical Philosophy*, cit., p. 17.

5. Paratassi: figure del processo dialettico

1Cfr. Robert Pippin, *The Persistence of Subjectivity*, cit., p.43.

2Cfr. Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel*, cit., p. 53.

3Ivi, p. 52.

4Ivi, p. 59.

5Che è ancora una delle grandi linee di divisione tra i filosofi: c'è chi – per lo più i pensatori di orientamento analitico – ritiene che Kant sia l'ultimo filosofo «continentale» che «abbia senso», e che la svolta post-kantiana dell'Idealismo tedesco costituisca una delle più grandi catastrofi, nonché una regressione nella speculazione priva di significato, della storia della filosofia; e

chi considera l'approccio storico-speculativo post-kantiano il risultato più alto della filosofia.

6Gérard Lebrun, *L'antinomie et son contenu*, in Olivier Tinland (a cura di) *Lectures de Hegel*, cit.

7Fredric Jameson, *The Hegel Variations*, cit., p. 119.

8Ivi, p. 32.

9Ivi, p. 27.

10Ivi, p. 28.

11Ivi, p. 29.

12Ivi, pp. 85-86.

13Ivi, p. 87.

14Allora, che ne è della ovvia contro-argomentazione, che invoca l'abbondanza di studi etnologici di queste società pre-storiche, con descrizioni dettagliate dei rituali, dei sistemi di parentela, dei miti, ecc.? L'etnologia e l'antropologia classica erano precisamente studi di società «pre-storiche» che trascuravano sistematicamente la specificità di queste società, interpretandole nel loro contrasto con le società civilizzate. Si consideri come, nel descrivere i primitivi miti dell'origine, i primi antropologi intendessero l'affermazione che una tribù avesse origine da un gufo come una credenza letterale («credono veramente che i loro antenati fossero gufi»), fraintendendo completamente la funzione effettiva di simili affermazioni.

15Fredric Jameson, *The Hegel Variations*, cit., p. 87.

16Lo stesso Marx dimostra di essere conscio di questo divario quando, nell'ultimo capitolo del primo libro del *Capitale*, mette a confronto la brutalità caotica dell'ascesa reale del capitalismo con la narrazione della «cosiddetta accumulazione originaria».

17Slavoj Žižek, Friedrich W.J. Schelling, *The Abyss of Freedom/Ages of the World*, traduzione inglese di Judith Norman, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1997, pp. 181-82.

18Georg W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 85.

19Ivi, p. 597.

20C'è una barzelletta ebraica, meravigliosamente volgare, in cui una donna ebrea-polacca, stanca dopo una giornata di duro lavoro, vede rincasare il marito, anche lui stanco ma eccitato, il quale le chiede: «Non riesco a fare l'amore con te ora, ma ho bisogno di rilassarmi – potresti succhiarmelo e ingoiare il mio

sperma? Mi sarebbe di aiuto». Al che la moglie risponde: «Sono troppo stanca per farlo adesso, caro – perché non ti masturbi e versi il tutto in un bicchiere?. Lo berrò domani mattina». Non fornisce la moglie – contro il cliché sul modo di ragionare olistico-intuitivo delle donne in opposizione al ragionamento analitico-razionale degli uomini – un esempio dello spietato uso femminile dell'Intelletto, del suo potere di separare ciò che in natura sta insieme?

21 In stretta analogia con la logica hegeliana, è privo di senso pretendere che la psicoanalisi debba essere integrata dalla psico-sintesi, ristabilendo così l'unità organica della persona distrutta dalla psico-analisi: la psicoanalisi è già questa sintesi.

22 Silvia Aloisi, *Israeli Film Relives Lebanon War from Inside Tank*, Reuters, September 8, 2009.

23 Cfr. Fredric Jameson, *On the Sexual Production of Western Subjectivity: or, Saint Augustine as a Social Democrat*, in Renata Salecl, Slavoj Žižek (a cura di), *Gaze and Voice as Love Objects*, Duke University Press, Durham, 1996.

24 Cfr. Paul de Man, *Blindness and Insight: Essays in the Rethoric of Contemporary Criticism*, second rev. ed., University of Minnesota Press, Minneapolis, 1983.

25 Cfr. Pierre Bayard, *How to Talk About Books You Haven't Read*, Granta, London, 2009.

26 Immanuel Kant, *Critica della ragion pura*, cit., vol. I, p. 253.

27 Ivi, p. 257.

28 Ivi, pp. 257-58.

29 Georg W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione*, cit., vol. I, pp. 493-94

30 Pirmin Stekeler-Weithofer, *Philosophie des Selbstbewusstseins*, Suhrkamp, Frankfurt, 2005, p. 23.

31 Uno dei paradossi della tensione propriamente dialettica tra possibilità e attualità consiste nel fatto che, in una situazione che implica una scelta definitiva (vivere o morire, suicidarsi o continuare a vivere e lottare), l'opzione del suicidio può muovere il soggetto a dilazionare effettivamente questo atto: «Ora che ho deciso di uccidermi, so che mi è aperta la possibilità di sfuggire alla mia situazione disperata, e fino a quel momento posso prendere la vita con più leggerezza, visto che sono libero dalla pressione insostenibile della scelta...» – così, guadagno tempo per riconsiderare eventualmente la mia

decisione e continuare a vivere.

32Cfr. Myriam Bienenstock, *Quest-ce-que «l'esprit objectif» selon Hegel?*, in Olivier Tinland (a cura di), *Lectures de Hegel*, cit.

33Slavoj Žižek, *For They Know Not What They Do*, seconda edizione, Verso Books, London, 2002, p. XLIV. Passo riprodotto in Daniel Lindquist, *Christianity and the Terror; or, More Žižek-Bashing*, in sohdan.blogspot.com, october 17, 2007. Tuttavia, Lindquist cita erroneamente il riferimento alla «assoluta negatività autorelazionantesi» come «negatività assoluta, *che nega sé stessa*».

34Daniel Lindquist, *Christianity and the Terror*, cit.

35Georg W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., pp. 361-62.

36Daniel Lindquist, *Christianity and the Terror*, cit.

37Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel*, cit., p. 317.

38Ivi, pp. 317-18.

39Ivi, pp. 305-6.

40Qui sta la differenza tra l'anticapitalismo marxista e quello dei conservatori, i quali vogliono sacrificare proprio il principio di libertà ed eguaglianza al fine di stabilire una società organica più armonica.

41Gilbert K. Chesterton, *L'uomo che fu Giovedì*, Bompiani, Milano, 2011, p. 46.

42Citato in Dan Hind, *The Threat to Reason*, Verso Books, London, 2007, p. 1.

43Gilbert K. Chesterton, *L'uomo che fu Giovedì*, cit., pp. 47-48.

44Qui dovremmo ricordare un inaspettato momento hegeliano nella cultura popolare: l'hegelismo (un po' goffo) dei primi tre capitoli della saga di *Star Wars*. Come in *L'uomo che fu Giovedì* di Chesterton, in cui la mente criminale si rivela essere non altri che Dio stesso, scopriamo poco alla volta che il senatore Palpatine, il leader della Repubblica in guerra con la federazione separatista, non è altri che Darth Sidius, il misterioso e supremo signore dei Sith che orchestra le azioni dei separatisti. Dunque, combattendo i separatisti, la Repubblica combatte contro sé stessa, ragion per cui il momento del suo trionfo sui separatisti è il momento della trasformazione della Repubblica nell'Impero del male.

45Richard Wagner, *Jesus of Nazareth and Other Writings*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1995, p. 303.

46Ivi, pp. 303-4.

47In termini politici, la «negazione della negazione» designa il momento, in un processo, in cui l'agente disloca altrove la responsabilità di una situazione di stallo, con il risultato di aggravarla ulteriormente. Un decennio fa, quando Israele era colpito ripetutamente da attacchi terroristici, i pacifisti *liberal* ebrei ripetevano il mantra secondo il quale, malgrado essi riconoscessero, naturalmente, l'ingiustizia dell'occupazione della West Bank, affinché fossero avviati dei veri negoziati, l'altra parte avrebbe dovuto fermare gli attacchi, in quanto la loro prosecuzione avrebbe soltanto reso l'establishment israeliano più ostinato e allontanato l'ipotesi di un compromesso. Da qualche anno, non ci sono più azioni terroristiche in Israele, l'unica forma di terrore è costituita dalla costante pressione (a bassa intensità) sui palestinesi della West Bank (raccolti bruciati, avvelenamento delle forniture di acqua, perfino incendi di moschee) e tuttavia il risultato è l'esatto opposto del ritiro israeliano dalla West Bank: l'espansione degli insediamenti israeliani e il semplice disinteresse verso i bisogni dei palestinesi. Dovremmo trarne la triste conclusione che, se la violenza non funziona, la rinuncia alla violenza funziona ancora meno?

48Cfr. Dominique Pagani, *Fémininité et communeauté chez Hegel*, Delga, Paris, 2010, p. 43.

49Carl G. Jung, *Civiltà in transizione. Dopo la catastrofe*, in *Opere*, vol. 10, tomo I, Bollati Boringhieri, Torino, 1992, p. 14.

50Ivi, p. 241.

51David Tracey, *How to Read Jung*, Granta Books, London, 2006, p. 81.

52Carl G. Jung, *La dinamica dell'inconscio*, in *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino, 1976, p. 422.

53Qui si può prendere in considerazione un altro esempio, tratto dai conflitti politici attuali: nella lotta tra il liberismo e interventismo statale, ciascuna parte dovrebbe riconoscere la necessità dell'altra. Solo uno Stato efficace garantisce le condizioni per lo sviluppo del mercato e soltanto una florida economia di mercato fornisce le risorse per uno Stato efficiente. Tuttavia, proprio questo esempio mostra i limiti di tale logica: che cosa accade se l'antagonismo si approfondisce al punto da

rendere impossibile la riconciliazione? Che cosa accade se l'unica soluzione percorribile è rivoluzionare l'intero sistema?

54Masao Abe, *Zen and Western Thought*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1985, p.191.

55Ivi, p. 201.

56Ibidem.

57Ivi, p. 191.

58Sigmund Freud, *L'interpretazione dei sogni*, trad. it. a cura di Cesare L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino, 1990, pp. 308-9.

59La tesi secondo la quale la forma è parte del contenuto, il ritorno del suo rimosso, dovrebbe essere integrata dalla tesi opposta: il contenuto, in definitiva, non è altro che un effetto e un indice dell'incompletezza della forma, del suo carattere «astratto».

60Herbert Marcuse, *Eros e civiltà*, trad. it. di Lorenzo Bassi, Einaudi, Torino, 1968, pp. 79, 81.

61Ivi, pp. 81-82.

62Georg W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 755.

63Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., vol. III, *La scienza dello spirito*, § 475, p. 469.

64Id., *Filosofia della storia universale*, trad. it. di sergio Dellavalle, Einaudi, Torino, 2001, pp. 26-27.

65Allen Speight, *Hegel, Literature and the Problem of Agency*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p. 129.

66Barbara Demick, *Nothing to Envy: Ordinary Lives in North Korea*, Spiegel & Grau, New York, 2009, pp. 195-96.

67Ivi, p. 196.

68Più in generale, una delle grandi ironie della caduta dei regimi comunisti è che, sebbene questo evento sia stato fatto coincidere con la fine dell'ideologia (il capitalismo trionfava su una rozza ideologia che aveva tentato di imporre le sue vedute ristrette alla società), gli eredi dei partiti comunisti nei paesi ex-socialisti si sono dimostrati gli agenti «non-ideologici» più spietati del capitalismo (in Polonia, in Ungheria), mentre perfino i partiti comunisti rimasti al potere (in Cina, in Vietnam) promuovevano un capitalismo brutale.

69Moustapha Safouan, *Why Are the Arabs Not Free? The Politics of Writing*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2007.

70Cfr. Sofia Näsström, *The An-Archical State: Logics of Legitimacy in the Social Contract Condition*, dissertazione, Stockholm Series in Politics 99, Stockholm University, 2004. Non si è applicata la stessa logica in Iraq nel 2007? L'unico argomento convincente, rimerso verso la fine del 2006, a favore della tesi secondo la quale l'esercito americano non doveva lasciare l'Iraq, era che il ritiro improvviso avrebbe fatto precipitare il Paese nel caos totale di una guerra civile su vasta scala, con la disintegrazione di tutte le istituzioni statali. L'ironia suprema di questa argomentazione risiede nel fatto che era stato proprio l'intervento americano a creare le condizioni che impedivano allo Stato iracheno di funzionare.

71Forse, tuttavia, il vero inizio, il primo termine che iniziò l'intero movimento, la «tesi», fu la modernizzazione di Pietro, così che ciò che l'aveva preceduto costituiva solo il suo presupposto sostanziale privo di forma.

72Jean Baudrillard perciò aveva ragione di proporre – con intento ironico, naturalmente – una nuova triade hegeliana: tesi-antitesi-protesi. Il terzo momento che «risolve» la contraddizione è, per definizione, «protetico» (virtuale, artificiale, simbolico, sostanzialmente innaturale).

73Georg W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., pp. 795-97.

74Ivi, p. 797.

75Ivi, p. 793.

76Questo potere non è puramente negativo, in quanto esso è anche il potere positivo della negatività stessa, il potere di generare nuove forme, di creare enti *ex nihilo*. A proposito del lavoro come desiderio ostacolato e attività formatrice di oggetti, Jameson esprime un'acuta osservazione sulla differenza tra Signore e Servo: la negatività del Servo, la sua rinuncia alla soddisfazione immediata per dar forma agli oggetti, «surclassa l'idealismo e costituisce una forza della dissoluzione del fisico (o di qualsiasi altra cosa) filosoficamente più soddisfacente rispetto alla temerarietà ignorante e in stile samurai del Signore» (Jameson, *The Hegel Variations*, cit., p. 56). In breve, se il Signore rischia senza temere per la propria vita e assume la negatività della morte, la vita che conduce è tuttavia schiava della soddisfazione dei sensi (del consumo degli oggetti prodotti dal Servo), mentre il Servo effettivamente annulla l'esistenza materiale immediata mediante la sua de-formazione. Il Servo è così più «idealista» del Signore, poiché è capace di costringere le Idee nella realtà. Ma, ancora, Lebrun dà voce al sospetto

tormentoso che questo trionfo della negatività nasconda in realtà un gusto amaro: non è questo rovesciamento del negativo in positivo un altro caso del «se non puoi batterli, unisciti a loro», della strategia disperata consistente nel trasformare la sconfitta totale in vittoria mediante «l'identificazione con il nemico»?

76Immanuel Kant, *Il conflitto delle facoltà in tre sezioni*, in Id., *Stato di diritto e società civile*, trad. it. a cura di Nicolao Merker, Editori Riuniti, Roma, 1982, p. 322.

78Immanuel Kant, *La metafisica dei costumi*, trad. it. a cura di Giovanni Vidari, Laterza, Roma-Bari, 2006, p. 151-2.

79Rebecca Comay, *Mourning Sickness: Hegel and the French Revolution*, Stanford University Press, Stanford, 2011, p. 76.

80Ivi, pp. 76-7.

81Ivi, p. 90.

82Ivi, p. 93.

83Ivi, p. 149.

84Ivi, p. 96.

85Ivi, p. 114.

86Ivi, p. 124.

86Cfr. Judith Butler e Catherine Malabou, *Soi mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*, Bayard, Paris, 2010.

88Georg W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 893.

89Rebecca Comay, *Mourning Sickness*, cit., p. 142.

90Ivi, p. 145.

91Ibidem.

92Una variazione particolarmente crudele della barzelletta a sfondo medico sulle cattive notizie/buone notizie, comprendente l'intera triade notizie buone-cattive-buone, illustra in modo efficace la triade hegeliana implicata nella «riconciliazione» finale: dopo che la moglie ha subito un lungo e rischioso intervento chirurgico, il marito si avvicina al medico per conoscere l'esito dell'operazione. Il dottore comincia: «Sua moglie è sopravvissuta, probabilmente vivrà più di lei. Ma ci sono alcune complicanze: non sarà più in grado di controllare lo sfintere, quindi perderà continuamente escrementi dall'ano; inoltre, le uscirà in continuazione un flusso gelatinoso, giallo e

maleodorante dalla vagina, così di sesso non se ne parla. Infine, avrà una disfunzione della bocca e le cadrà cibo...». Notando l'espressione di crescente panico sul volto dell'uomo, il medico gli dà un colpetto amichevole sulla spalla e sorride: «Non si preoccupi, stavo solo scherzando! È tutto ok – sua moglie è morta durante l'intervento».

Secondo interludio. Il Cogito nella Storia della Follia

- 1 Per esempio, il discorso di Lévinas – e, più tardi, di Marion – su Dio «oltre l'Essere» riduce semplicemente l'essere al dominio della realtà positiva, che include il suo orizzonte trascendentale-ontologico, e non riesce a sollevare la questione fenomenologica su come la dimensione divina «oltre l'essere» appaia nondimeno in un certo orizzonte di disvelamento dell'essere.
- 2 Un resoconto eccellente ed equilibrato della polemica è fornito da Roy Boyne, *Foucault and Derrida: The Other Side of Reason*, Unwin Hyman, London, 1990.
- 3 Jacques Derrida, *Cogito e storia della follia*, in *La scrittura e la differenza*, trad. it. di Gianni Pozzi, Einaudi, Torino, 1990, p. 75.
- 4 Ivi, pp. 69-70.
- 5 Ivi, p. 72.
- 6 Ivi, p. 75.
- 7 Ivi, p. 76.
- 8 *Ibidem*.
- 9 Si ricordi di Freud che, nell'analisi dei deliri del giudice Schreber, sostiene che il «sistema» paranoide non è follia, ma un disperato tentativo di *sfuggire* alla follia – la disintegrazione dell'universo simbolico – mediante un universo sostitutivo di significato.
- 10 Michel Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, trad. it. a cura di Mario Galzigna, BUR, Milano, 2011, p. 42.
- 11 Ivi, p. 47.
- 12 Id., *Sorvegliare e punire*, trad. it. di Alceste Tarchetti, Einaudi, Torino, 1976, p. 332.
- 13 Roy Boyne, *Foucault and Derrida*, cit., p. 118.
- 14 «La lettura [...] non può trasgredire legittimamente il testo verso altro che esso stesso [...] *Non c'è fuori-testo*». (Jacques Derrida, *Della grammatologia*, trad. it. a cura di Rodolfo Balzarotti et. al., Jaca Book, Milano, 1989, p. 182).
- 15 Michel Foucault, *Scritti letterari*, trad. it. di Cesare Milanese, Feltrinelli, Milano, 1971, p. 58.
- 16 Id., «Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco», in *Storia della follia nell'età classica*, cit., p. 799.
- 17 Ivi, p. 773.

- 18Daniel Dennett, *Coscienza. Che cosa è*, trad. it. di Lauro Colasanti, Laterza, Roma-Bari, 2012, p. 462.
- 19Cfr. Jacques Lacan, *Televisione*, in *Radiofonia Televisione*, trad. it. a cura di Giacomo Contri, Einaudi, Torino, 1982.
- 20L'opera principale di Nicolas Malebranche è *De la recherche de la vérité*, Vrin, Paris, 1975 (pubblicato originariamente nel 1674-75).
- 21Cfr. Paul Virilio, *The Art of the Motor*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1995.
- 22Robert Pippin, *The Persistence of Subjectivity*, cit., p. 118.
- 23Ivi, pp.118-19.
- 24Georg W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 81-82.
- 25Gilbert K. Chesterton, *Ortodossia*, cit., p. 54.
- 26Catherine Malabou, *The Future of Hegel*, cit., p. 117 (Un'opera che qui utilizzo ampiamente).
- 27Ivi, p. 26.
- 28Devo questa osservazione a Caroline Schuster di Chicago.
- 29Gli zombie, figure propriamente perturbanti (*un-heimlich*), sono perciò l'opposto di quella tipologia di alieni che invadono il corpo di un terrestre: mentre gli alieni appaiono e agiscono come umani, ma in realtà sono estranei alla razza umana, gli zombie sono umani che non appaiono e non agiscono più come tali; mentre, nel primo caso, ci accorgiamo improvvisamente che qualcuno a noi vicino – moglie, figlio, padre – è stato colonizzato da un alieno, nel secondo, lo shock proviene dal riconoscere qualcuno a noi vicino in questo individuo ripugnante.
- 30Naturalmente, c'è una grande differenza tra i movimenti automatici e indolenti degli zombie e la sottile plasticità delle abitudini vere e proprie, del loro *know-how* raffinato; tuttavia, le abitudini sorgono solo quando la loro dimensione è già integrata dalla dimensione della coscienza vera e propria e della parola. Il comportamento «cieco», simile a quello degli zombie, è, per così dire, la «materia prima» della plasticità raffinata delle vere abitudini: la materia di cui le abitudini sono fatte.
- 31Georg W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., vol. III, *La scienza dello Spirito*, § 410, p. 411.
- 32Ibidem.
- 33Alain, *Idées: Introduction à la philosophie*, Flammarion, Paris, 1983, p. 200; come tradotto in Malabou, *The Future of Hegel*, cit., p.36.
- 34Georg W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., §151, p. 400.

- 35Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., vol. III, *La scienza dello Spirito*, pp. 413-14.
- 36Id., *Filosofia dello spirito*, trad. it. a cura di Alberto Bosi, UTET, Torino, 2005, p. 246.
- 37Catherine Malabou, *The Future of Hegel*, cit., p. 75.
- 38Ivi, p. 70.
- 39Ivi, pp. 70-71.
- 40Ivi, p. 76.
- 41Ivi, p. 75.
- 42Ivi, p. 57.
- 43Félix Ravaisson, *De l'habitude*, Fayard, Paris, 1984, p. 10, come tradotto in Malabou, *The Future de Hegel*, cit., p. 58.
- 44Catherine Malabou, *The Future of Hegel*, cit., p. 32.
- 45Georg W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., vol. III, *La scienza dello Spirito*, § 407, pp. 405-6.
- 46Catherine Malabou, *The Future of Hegel*, cit., p. 35.
- 47Hume trasse molto vantaggio – troppo – da questa osservazione che, nell'introspezione, tutto quello che percepisco in me sono le mie particolari idee, sensazioni, emozioni, mai il mio stesso «Sé».
- 48Georg W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., vol. III, *La scienza dello Spirito*, § 408, p. 407.
- 49Non è forse la fissazione paranoide un tale cortocircuito in cui la totalità della mia esperienza diventa «fissata» non-dialetticamente in un momento particolare, nell'idea del mio persecutore?
- 50A un esame più attento, diventa chiaro che il concetto hegeliano di follia oscilla tra due estremi, che si è tentati di chiamare, riferendosi al concetto di violenza in Benjamin, follia costitutiva e follia costituita. Primo, c'è una follia costitutiva: la «contraddizione» radicale della stessa condizione umana, tra il soggetto come «nulla», come puntualità evanescente, e il soggetto come «tutto», come orizzonte del suo mondo. Poi, c'è la follia «costituita»: la fissazione diretta su, l'identificazione con un aspetto particolare come tentativo di risolvere la (o, piuttosto, di sbarazzarsi della) contraddizione. Analogamente all'ambiguità del concetto lacaniano di *objet petit a*, la follia nomina nello stesso tempo la contraddizione o il vuoto e il tentativo di risolverla.
- 51Georg W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito*, cit., p. 220.
- 52Ivi, p. 226.
- 53Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., vol. III, *La scienza dello Spirito*, § 401, p. 391.
- 54Catherine Malabou, *The Future of Hegel*, cit., p. 67.

- 55 La fisiognomica e la frenologia rimangono a questo livello, come anche le ideologie New Age, che ci comandano di esprimere o realizzare il nostro vero Sé.
- 56 Georg W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 429.
- 57 Catherine Malabou, *The Future of Hegel*, cit., p. 71.
- 58 Ivi, p. 72.
- 59 Ivi, p. 68.
- 60 Georg W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 443.
- 61 Ivi, p. 439.
- 62 Se il mio interlocutore sospetta che io abbia un reale interesse, potrebbe anche rimanere spiacevolmente sorpreso, come se alludessi a qualcosa di troppo intimo e che non mi riguarda – oppure, parafrasando la vecchia battuta freudiana, «Perché mi dici che sei contento di vedermi, quando sei *veramente* contento di vedermi!?».
- 63 Karl Marx, *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850, in Rivoluzione e reazione in Francia 1848-1850*, trad. it. a cura di Leandro Perini, Einaudi, Torino, 1976, p. 91.
- 64 Georg W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 439.
- 65 Catherine Malabou, *The Future of Hegel*, cit., p. 67.
- 66 Ivi, p. 68.
- 67 Georg W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesse*, cit., pp. 70-71. Hegel parla anche del «fondo tenebroso in cui è conservato un mondo di molte immagini e rappresentazioni, senza che esse siano nella coscienza» (Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., vol. III, *La scienza dello Spirito*, § 453, p. 442). La fonte storica di Hegel qui è Jacob Böhme.
- 68 Id., *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 85.
- 69 Un'espressione insolita, in quanto, per Hegel, la natura, precisamente, *non ha un interno*: il suo stato ontologico è quello dell'esteriorità, non solo rispetto a qualche Interno presupposto, ma anche rispetto a sé.
- 70 Jean-Paul Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 95.
- 71 Robert Bernasconi, *How to Read Sartre*, cit., p. 38.
- 72 Sartre pone l'accento anche sulla distinzione cruciale tra questo «giocare a fare...» e il «recitare una parte» in teatro, quando il soggetto imita puramente i gesti del cameriere per il divertimento degli spettatori: in evidente opposizione all'imitazione teatrale, il cameriere che «gioca a fare il cameriere» è *veramente un cameriere*. Come dice Sartre, il cameriere «realizza» la condizione di essere cameriere, mentre un attore che recita la parte del cameriere sul palco è «irrealizzato» nel suo ruolo. In termini linguistici, è lo status performativo dei miei atti che rende conto di questa differenza:

nel caso dell'attore, l'«efficacia» performativa è sospesa. Uno psicotico è precisamente un individuo che non vede (o, piuttosto, non «sente») la differenza: per lui, tanto il cameriere reale quanto l'attore «giocano a fare...».

73 Catherine Malabou, *The Future of Hegel*, cit., p. 74.

6. «Non tanto come sostanza, bensì propriamente come soggetto»

1 Catherine Malabou, *The Future of Hegel*, cit., p. 181.

2 Per un'analisi più dettagliata di questo passo, cfr. Slavoj Žižek, *Paura delle lacrime vere*, cit., capitolo primo.

3 Oppure, in filosofia, il punto essenziale non è tanto concepire l'eternità in opposizione alla temporalità, quanto concepirla come qualcosa che emerge all'interno della nostra esperienza temporale. (Questo paradosso può anche essere invertito, come ha fatto Schelling: si può concepire il tempo stesso come una sotto-specie di eternità, come soluzione della impasse dell'eternità).

4 Georg W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. III, p. 63.

5 Su questa scia, Hegel propone una definizione precisa della coscienza: essa emerge quando la distinzione tra la coscienza universale e il sé individuale è stata soppiantata; il sé conosce sé stesso nella consapevolezza del suo dovere universale.

6 I due lati dell'universalità, il positivo e il negativo, sono facilmente distinguibili nel caso della categoria di *Grund* («fondamento»). In tedesco, come anche in inglese (*ground*), la parola ha un significato secondario che è l'opposto del suo significato primario (ragione-causa e fondamento): Hegel si riferisce all'espressione tedesca *zu Grunde gehen*, che significa «andare in pezzi, disintegrarsi»; in inglese, uno dei significati di «*ground*», come verbo, è «abbattere, atterrare, spianare» (da cui l'affine sotto-significato giuridico di «punire, o imporre una sanzione»). È da notare che i significati «positivi» (causa, fondamento) appartengono in gran parte a «*ground*» come sostantivo e i significati «negativi» a «*ground*» come verbo. Questa tensione punta all'opposizione tra essere e divenire, stasi e movimento, sostanza e soggetto, In-sè e Per-sé: come attività, come movimento, «*ground*» è l'attività dell'autocancellazione che afferma sé contro i suoi effetti fondati [*grounded*], distruggendoli.

7 Georg W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. III, pp. 66-67.

8 Il pensiero di Spinoza deve essere nettamente distinto dalla

tradizione plotiniana dell'emanazione: nell'emanazione, gli effetti cadono al di fuori dell'Uno, l'Essere Supremo, e sono ontologicamente inferiori ad esso, dal momento che il processo della creazione comporta una graduale degradazione/corruzione; Spinoza, al contrario, afferma l'assoluta univocità dell'essere, cioè il fatto che tutta la realtà non solo è causata dalla Sostanza, ma rimane *nella* Sostanza, non cade mai al di fuori di essa. Il tipico programma plotiniano dell'inversione della degradazione – in breve, il programma teleologico del ritorno degli effetti alla loro Origine – è privo di senso per Spinoza: perché ritornare a qualcosa che non abbiamo mai lasciato?

9Cfr. Alenka Zupancič, *Realno in njegovo nemožno (Il Reale e il suo Impossibile)*, manoscritto inedito.

10Gilbert K. Chesterton, *In difesa dei romanzetti da due soldi*, in Id., *L'imputato*, trad. it. di Franco Giardini, Lindau, Torino, 2011, p. 28.

11Mi baso sulla brillante analisi di Jean-Jacques Marimbert, Eric Dufour, Laurent Jullier e Julien Servois, *Analyse d'une oeuvre: La mort aux trousses: A. Hitchcock*, Vrin, Paris, 1959, pp. 49-52.

12L'aspetto ideologico dell'ecologismo dovrebbe essere denunciato anche in rapporto all'architettura. L'architettura deve operare in armonia con l'ambiente naturale? In realtà, l'architettura è per definizione ciò che si oppone alla natura, un atto di delimitazione contro la natura: essa traccia una linea che separa l'interno dall'esterno, intimando chiaramente alla natura: «Sta fuori! L'interno è un dominio da cui sei esclusa!» – l'Interno è uno spazio de-naturalizzato da riempire con artefatti. Lo sforzo di armonizzare l'architettura con i ritmi della natura è un fenomeno secondario, un tentativo di cancellare le tracce del crimine fondativo originario.

13Deleuze fornisce descrizioni molto suggestive di questo rovesciamento, in particolare nel saggio su Kafka, in cui interpreta la trascendenza inaccessibile (della Corte o del Castello) che l'eroe cerca di (e non riesce a) raggiungere come la proiezione del surplus di produttività immanente alla percezione sul suo oggetto.

14Per una elaborazione dettagliata del problema dei due vuoti, cfr. il Capitolo quattordicesimo del secondo volume del presente libro.

15Sebbene sarebbe il caso di aggiungere che, nella sua svolta teologico-politica che riferisce il processo della *différance* al punto impossibile della Giustizia Messianica, Derrida ha privilegiato il lato del desiderio/mancanza, concependo il processo della *différance* come sempre non riuscito e mancante rispetto al fine della Giustizia Messianica la quale, come la democrazia, è sempre «di là da venire».

16Come abbiamo visto nel capitolo quinto, molti interpreti di Hegel – in modo esemplare Dieter Henrich nel classico saggio *Hegels Logik der Reflexion* (in *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt, 2010) – hanno sostenuto che questa parte della *Logica*, che articola la triade della riflessione – riflessione ponente, esterna e determinante – fornisce la matrice di base del processo dialettico in quanto tale.

17Georg W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. II, p. 11.

18Jacques-Alain Miller, *A Reading of the Seminar From an Other to the other*, in *lacanian ink*, 29 (primavera 2007), p. 17.

19Georg W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. II, p. 12.

20Qui incontriamo di nuovo l'opacizzarsi retroattivo delle articolazioni, cioè la trasformazione del passato in materia informe: per Hegel, prima di Parmenide c'è una molteplicità caotica priva di una vera e propria articolazione concettuale interna, per esempio la mescolanza arbitraria di oggetti (dèi, animali, simboli, ecc.) della mitologia indiana.

21Gilbert K. Chesterton, *Eretici*, trad. it. di Cristina Cavalli, Lindau, Torino, 2010, pp. 242-43.

22Georg W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 85.

23Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., vol. III, *La scienza dello Spirito*, §382, p. 374.

24Occorre qui tenere presente che l'idea freudiana di «oggetto parziale» non è un elemento o un costituente del corpo, ma un organo che *resiste* alla sua inclusione nell'Intero di un corpo. Questo oggetto, che è il correlato del soggetto, è anche la controfigura del soggetto dentro l'ordine dell'oggettività: è il proverbiale «pezzo di carne», quella parte del soggetto a cui il soggetto deve rinunciare per emergere come soggetto. Non è forse questo ciò a cui mirava Marx quando descriveva il sorgere della coscienza di classe del proletariato? La soggettività proletaria emerge solo quando il lavoratore è ridotto a un equivalente della moneta, vendendo la merce «forza-lavoro» sul

mercato.

25Georg W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. III, p. 349.

26Id., *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 341.

27Ernesto Laclau, *La ragione populista*, Gius. Laterza & Figli, Spa, Roma-Bari, 2008, p.144.

28Anche «la logica del significante» lacaniana ci costringe a fare un passo ulteriore e affermare che l'autoidentità di un ente implica l'impedimento o la scissione interna di questo ente: l'«autoidentità» comporta il gesto riflessivo di identificazione di un ente con il vuoto del suo luogo strutturale, il vuoto riempito dal significante che identifica questa entità – «A = A» può verificarsi solo dentro l'ordine simbolico, in cui l'identità di A è garantita-costituita dal «tratto unario» che segna (rappresenta) il vuoto nel suo centro. «Tu sei John» significa: il nocciolo della tua identità è il *je ne sais quoi* abissale designato dal tuo nome. Così, non solo ogni identità è sempre impedita, fragile, fittizia (come recita il mantra «decostruzionista» postmoderno): l'identità stessa è, in senso stretto, il segno del suo opposto, della sua mancanza, del fatto che l'entità affermata come identica con sé *manca* della piena identità.

29Georg W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 163.

30Id., *Estetica*, cit., vol. II, p. 967.

31Non sostiene Adorno qualcosa di simile, quando afferma che la costituzione trascendentale kantiana è un errore di definizione o, più precisamente, una torsione positiva data a una limitazione, cioè al fatto che il soggetto non può oltrepassare il suo orizzonte soggettivo?

32Georg W.F. Hegel, *Estetica*, cit., vol. I, p. 37.

33Ecco perché, in *Storia e coscienza di classe*, Lukács è profondamente hegeliano quando usa l'«(auto-)coscienza» non come termine per la rappresentazione/ricezione passiva o per la consapevolezza, ma in riferimento all'unità di intelletto e volontà: l'«(auto-)coscienza» è intrinsecamente pratica, cambia il suo soggetto-oggetto – una volta che la classe operaia conquista un livello adeguato di coscienza di sé, si trasforma in un soggetto rivoluzionario effettivo all'interno della sua realtà sociale.

34Georg W.F. Hegel, *Estetica*, cit., vol. I, p. 176.

35Robert Solomon, *In the Spirit of Hegel*, cit., p. 639.

36Georg W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Vol. 3, Philipp Reclam, Leipzig, 1971, p. 628 [Lezioni sulla storia della filosofia, 3, II, trad. it. di Ernesto Codignola e Giovanni Sanna, La Nuova Italia, Firenze, 1981, p. 417].

37Id., *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 18.

38Id., *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 76.

39Id., *Filosofia della natura*, trad. it. a cura di Valerio Verra, UTET, Torino, 2006, p. 141.

40Ermanno Bencivenga, *La logica dialettica di Hegel*, Pearson Italia, Milano-Torino, 2011, p. 104.

41György Lukács, *Teoria del romanzo*, trad. it. di Giuseppe Raciti, SE, Milano, 2004, p. 66.

42Che, oggi, deve rimanere innominato, come il nano di Benjamin nascosto nella marionetta del materialismo storico.

43Fredric Jameson, *The Hegel Variations*, cit., p. 130.

44Ivi, p. 131.

45Georg W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 985.

46Id., *Scienza della logica*, cit., vol. III, p.53.

47Id., *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 81.

48Ivi, p. 83.

49Id., *Lezioni sulla filosofia della religione*, cit., vol. II, p. 363.

50Theodor W. Adorno, *Dialettica negativa*, trad. it. a cura di Stefano Petrucciani, Einaudi, Torino, 1982, p. 21.

51Georg W.F. Hegel *Scienza della logica*, cit., vol. III, pp. 371-72.

52Ivi, p. 375.

53Id., *Filosofia dello spirito*, cit., p. 92.

54Catherine Malabou, *The Future of Hegel*, cit., p. 156.

55Georg W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., vol. II, *La scienza della Natura*, (§ 244), p. 215.

56Id., *Scienza della logica*, cit., vol. III, p. 375.

57Questo punto, per inciso, era già stato sottolineato dal giovane Marx, che nella sua tesi di dottorato notava: «Dei talleri reali hanno la stessa esistenza degli dèi immaginati. Ha forse un tallero reale esistenza al di fuori della rappresentazione, sia pure

di una rappresentazione universale o, per dir meglio, comune degli uomini? Portate della carta moneta in un paese in cui quest'uso della carta non si conosce, ed ognuno riderà della vostra soggettiva rappresentazione»; Karl Marx, *Democrito ed Epicuro. Note al cap. I della Parte I dell'Appendice*, trad. it. a cura di Alfredo Sabetti, La Nuova Italia, Firenze, 1979, p. 91.

58Georg W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione*, cit., vol. III, p. 233.

59Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., vol. III, *La scienza dello Spirito*, p. 503.

60Ermanno Bencivenga, *La logica dialettica di Hegel*, cit., p. 87.

61Georg W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., pp. 174-75, 176.

62Ivi, pp. 444-45. Per una analisi dettagliata della difesa hegeliana della monarchia, cfr. il Terzo interludio.

63Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di Massimo Zannini, Jaca Book, Milano, 2006.

64Karl Marx, *L'analisi della forma di valore*, a cura di C. Pennavaja, Laterza, Roma-Bari, 1976, p. 34: Marx tralasciò questo passo nella seconda edizione del *Capitale*, in cui riorganizzò l'intero capitolo a cui apparteneva.

65Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Towards a New Manifesto*, Verso, London, 2011, p. 71. Traduzione leggermente modificata.

66Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 57.

67Ibidem.

68Ibidem.

69Gilbert K. Chesterton, *L'uomo eterno*, trad. it. di Raffaello Ferruzzi, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008, pp. 48-49.

Terzo interludio. Re, plebe, guerra... e sesso

1Jack London, *Martin Eden*, trad. it. di Enzo Giachino, Einaudi, Torino, 2009, p. 394.

2Ivi, p. 355.

3Ivi, p. 370.

4Ivi, pp. 375-76.

5Ivi, p. 380.

6Non vale la stessa cosa per la filosofia? L'obiettivo ultimo di un sistema filosofico non è forse quello di rendere conto del

pensatore stesso, costruire una narrazione di cui il pensatore sia il protagonista (Hegel, in modo esemplare)? A giudizio di Kierkegaard Hegel fallisce proprio in questo.

7Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., pp. 282-83.

8Karl Marx, *Opere filosofiche giovanili*, trad. it. a cura di Galvano della Volpe, Editori Riuniti, Roma, 1969, pp. 47, 52.

9Da notare anche l'ironia della situazione: nella misura in cui il divario tra il mio essere biologico immediato e la mia identità simbolica è il divario della castrazione, essere ridotti al proprio pene è, paradossalmente, la formula della castrazione.

10Anche in termini strettamente filosofici, possiamo vedere quanto radicale sia l'affermazione hegeliana della contingenza: l'unico modo di superare la contingenza è mediante la sua reduplicazione.

11Jean-Claude Milner, *Clartes de tout*, Verdier, Paris, 2011, p. 54.

12Ivi, p. 60.

13Georg W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 277.

14Ivi, p. 281.

15Ivi, p. 278.

16Ivi, pp. 281-82.

17Ivi, pp. 444-45.

18I marxisti che a questo proposito si burlavano di Hegel avrebbero pagato a caro prezzo la loro negligenza: nei regimi che traevano la loro legittimazione dal marxismo, emergeva puntualmente un Leader che, di nuovo, era destinato a incarnare, non solo direttamente ma anche pienamente, la totalità razionale, come una figura del Sapere interamente realizzato e non semplicemente come l'idiota che mette i puntini sulle i. In altre parole, il Leader stalinista *non* è un monarca, ma qualcosa di peggio.

19Gilbert K. Chesterton, *Ortodossia*, cit., pp. 157-58.

20Cartesio e altri «volontaristi» erano sulle tracce di questo paradosso quando osservavano che le leggi universali hanno vigore per effetto della decisione divina arbitraria: $2 + 2 = 4$ e non 5 perché Dio ha voluto che fosse così.

21Daniel Dennett, *L'idea pericolosa di Darwin*, trad. it. di Simonetta Frediani, Bollati-Boringhieri, Torino, 2004, p. 647.

22Jean-Pierre Dupuy, *La marque du sacré*, Carnets Nord, Paris, 2008.

23Cfr. Claude Lefort, *Essais sur le politique*, Seuil, Paris, 1986.

24Cfr. Slavoj Žižek, *Looking Awry*, MIT Press, Cambridge MA, 1991.

25Citato in Stathis Gourgouris, *Does Literature Think?*, Stanford University Press, Stanford, 2003, p. 179.

26 Da notare la finezza dialettica di questo ultimo tratto: ciò che «sutura» l'identità di una totalità sociale in quanto tale è proprio l'elemento «che fluttua liberamente», che dissolve l'identità fissa di qualunque elemento intra-sociale. Si può anche stabilire un nesso tra l'antisemitismo residuale di Hegel e la sua incapacità di pensare la ripetizione pura: quando Hegel dà libero sfogo alla sua avversione per gli ebrei, in quanto essi si ostinano a rimanere aggrappati alla loro identità, invece di «andare avanti», come fanno le altre nazioni, lasciando che questa identità sia superata (*aufgehoben*) nel progresso storico, non è questo disappunto causato dalla percezione che gli ebrei sono prigionieri della ripetizione dell'identico? Tra parentesi, qui sono del tutto solidale con Benjamin Noys che, in *The Persistence of the Negative* (Edinburgh University Press, Edinburgh, 2010), analizza il legame tra le vicissitudini dell'idea «puramente filosofica» di negatività e le oscillazioni e le impasse della politica radicale: quando si parla di negatività, la politica segue dappresso.

27 Mi riferisco a Frank Ruda, *Hegel's Rabble: An Investigation into Hegel's Philosophy of Right*, Continuum, New York, 2011.

28 Devo questa formulazione a Mladen Dolar.

29 Georg W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 230.

30 Ivi, pp. 230-31.

31 Jacques Lacan, *La troisième*, in *Lettres d'Ecole freudienne* 16 (1975), p. 187.

32 Georg W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 428.

33 Frank Ruda, *Hegel's Rabble*, cit., p. 132.

34 *Ibidem*.

35 *Ibidem*.

36 Ivi, p. 133.

37 Rebecca Comay, *Mourning Sickness*, cit., p. 141

38 Ivi, p. 6.

39 Ivi, p. 7.

40 Ivi, p. 6.

41 Ivi, p. 125.

42 Georg W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 25.

43 Cfr. Elisabeth A. Lloyd, *The Case of the Female Orgasm*, Harvard University Press, Cambridge MA, 2006.

44 Analogamente, una volta entrati nel dominio della società civile legale, il precedente ordine tribale dell'onore e della vendetta è privato della sua nobiltà e d'un tratto appare come criminalità comune.

45 Per cui la tesi cattolica secondo la quale l'atto sessuale compiuto a scopo non procreativo sia animale è del tutto

erronea: è vero esattamente l'opposto, il sesso si spiritualizza soltanto quando astrae dal suo fine naturale traducendosi in un fine in sé stesso.

46Georg W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 174.

47Con uno strano giro di argomentazione, Hegel deduce la proibizione dell'incesto proprio dal fatto che «poiché questa personalità dei due sessi, infinitamente particolare a se stessa è quella, dalla cui *libera rinuncia* risulta il matrimonio, esso non deve esser concluso, entro la cerchia già *naturalmente identica*, nota a sé e familiare in ogni particolarità, nella quale gl'individui non hanno, l'un verso l'altro, una personalità peculiare a se stessi; ma deve trovarsi in famiglie separate e di personalità originariamente diversa» (ivi, §168, p. 178).

48Ivi, §164, pp. 175-76.

49Ivi, §164, p. 405.

50Ivi, §161, p. 403.

51Ivi, §161, p. 172.

52Ivi, §164, pp. 174-75.

53Ivi, §162, pp. 172-73.

54Ivi, §162, p. 173.

55Ivi, §163, p. 404.

56Ivi, §163, pp.173-74.

57Qui mi riferisco a Jure Simoniti, *Verjetno bi drugim imenom dišala drugace*, in *Problemi*, 1-2 (2010).

58Cfr. Edward Said, *Così fan tutte*, in *Lettre International*, 39 (inverno 1997), pp. 69-70.

59Hegel morì un anno dopo la Rivoluzione francese del 1830.

60Gérard Lebrun, *L'envers de la dialectique*, cit., p. 214.

61Citato in Howard Zinn, *A People's History of the United States*, HarperCollins, New York, 2001, p. 95.

62Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., pp. 317-18.

63Ivi, pp. 455-56.

64Anche Badiou salta troppo in fretta dalla pura «vita animale» all'Evento politico, ignorando la negatività della pulsione di morte che intercorre tra i due.

7. I limiti di Hegel

1L'elenco mi è stato suggerito da Mladen Dolar.

2Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre XXIX. L'insu que sait de l'une bevue s'aile a mourre*, 14 Décembre, 1976 (inedito).

3Sulla stessa scia, è venuto il tempo di dichiarare che Bach è il più grande *modernizzatore* della musica europea, il momento chiave dell'iscrizione della musica nell'universo scientifico e formalizzato newtoniano. Prima di Bach, la musica era percepita

all'interno dell'orizzonte rinascimentale dell'*harmonia mundi*: le sue armonie erano concepite come parte dell'armonia globale dell'universo, l'armonia delle sfere celesti, della matematica (pitagorica), della società come organismo sociale, del corpo umano. Ai tempi di Bach, cominciò a emergere un paradigma completamente differente: quello della scala «ben temperata», che disponeva i suoni secondo un ordine non più dipendente da una qualche superiore armonia cosmica, in quanto dotato di una razionale (e, in definitiva, arbitraria) struttura. (È vero, Bach era ossessionato dal misticismo numerico dei pitagorici, ma lo status di questa ossessione era esattamente lo stesso delle fantasie gnostiche e oscurantiste di Newton, che costituiscono più dei due terzi della sua opera scritta: la reazione all'autentica rottura, l'incapacità di assumerne tutte le conseguenze). Questa era la vera *fedeltà* di Bach (nel senso di Badiou): trarre tutte le conseguenze di questa de-cosmologizzazione della musica. Il mare di chiacchiere relative alla profonda spiritualità di Bach, alla sua opera dedicata a Dio, non dovrebbe trarci in inganno: nella sua pratica musicale Bach era fautore di un materialismo radicale (nel senso moderno, matematizzato e formalizzato), ed esplorava le possibilità immanenti del nuovo formalismo musicale. Fu la ri-affermazione «italiana» della melodia emozionale (perseguita anche dal figlio, che, prendendo questa direzione, commise una sorta di parricidio e divenne, per un breve periodo, perfino più popolare del padre) a segnare la reazione espressiva idealistica alla svolta materialista di Bach.

4Georg W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. I, p. 53.

5Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., p. 374. Corsivo mio.

6Catherine Malabou, *The Future of Hegel*, cit., p. 162.

7Georg W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. II, p. 255.

8Fredric Jameson, *The Hegel Variations*, cit., p. 2.

9Un esempio graziosamente volgare di *lalangue* in sloveno: ogni (vero) sloveno sa che cosa indica il sorriso di Mona Lisa. Gli sloveni non dispongono di parole volgari nella loro lingua, così devono prenderle in prestito, in gran parte dal serbo e dal croato, ma anche dall'italiano. Essi sanno quindi che «Mona» è un'espressione popolare dell'italiano che indica la «vagina», e «lisa» è la radice del verbo sloveno «leccare».

10Søren Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica alle «Briciole di filosofia»*, in *Opere*, vol. II, trad. it. a cura di Cornelio

Fabro, Piemme, Casale Monferrato, 1995, p. 192.

11Ivi, p. 439.

12Ivi, p. 242.

13Gilbert K. Chesterton, *The Slavery of the Mind*, in *The Collected Works of G. K. Chesterton*, Vol. III, Ignatius, San Francisco, 1990, p. 290.

14Citato in Georg Büchner, *Complete Plays and Prose*, Hill and Wang, New York, 1963, p. XIII.

15Karl Marx, *Rivoluzione e reazione in Francia 1848-50*, cit., p. 172.

16Georg W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. II, p. 244.

17Si comprende facilmente perché Hegel faccia riferimento non solo alla vita spirituale, ma anche alla vita organica: la vita organica è già orientata verso questo «rovesciamento» che supera la causalità meccanica. Mediante l'unità organica del corpo vivente, una parte debole (il cervello) può dirigere i movimenti di parti più grandi e più forti; ossia, per capire come funziona un organismo, siamo costretti a riferirci a un minimo di idealità, a nessi che non possono essere ridotti all'interazione meccanica di parti fisiche.

18Georg. W.F. Hegel, *Fede e sapere*, in *Primi scritti critici*, trad. it. a cura di Remo Bodei, Mursia, Milano, 1971, p. 148.

19Sotto la penna di Marx, tutto questo viene reso nel modo seguente: tra le specie di produzione, ce n'è sempre una che prevale e presta il suo carattere specifico all'universalità del modo di produzione dato. Nella società feudale, la produzione artigianale era strutturata come un ulteriore dominio dell'agricoltura, mentre nel capitalismo, l'agricoltura stessa è «industrializzata»; cioè diventa uno dei settori della produzione industriale.

20Catherine Malabou, *The Future of Hegel*, cit., p. 171.

21Hegel era lontano dal concedere qualunque priorità alla lingua tedesca – un dettaglio biografico interessante: quando, negli anni Dieci del 1800, stava prendendo in considerazione l'invito di un amico olandese ad accettare una docenza universitaria ad Amsterdam, non solo cominciò a imparare l'olandese, ma tempestò immediatamente l'amico di domande circa le idiosincrasie di quella lingua, per esempio i giochi di parole, così che avrebbe potuto sviluppare il suo pensiero in olandese.

22Georg. W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 223.

23Mark Wrathall, *How to Read Heidegger*, Norton, New York, 2006, pp. 94-95.

24Jacques Lacan, *Il seminario. Libro XX. Ancora*, cit., p. 80.

25Georg W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., p. 450.

26Fredric Jameson, *The Hegel Variations*, cit., pp. 82-83.

27Ivi, p. 80.

28Per una elaborazione dettagliata del problema dei due vuoti, cfr. il Capitolo quattordicesimo del secondo volume del presente libro.

29François Balmès, *Dieu, le sexe et la vérité*, cit., p. 150.

30Ivi, p. 166.

31In Alain Badiou, *Logiques des mondes*, cit.

32Renato Cartesio, *Opere filosofiche*, trad. it. a cura di Eugenio Garin, Laterza, Roma-Bari, 1986, vol. I, p. 306.

33Gilbert K. Chesterton, *The Book of Job*, Cecil Palmer & Hayward, London, 1916, pp. XXII-XXIII.

34Questi due nomi si riferiscono ai due esempi citati nel Primo interludio (la barzelletta sovietica su Rabinovitch e l'idea antagonistica di società di Adorno).

35Mi baso qui su Mladen Dolar, *Brecht's Gesture*, in *11th International Istanbul Biennial Reader: What Keeps Mankind Alive?*, Istanbul Kültür ve Sanat Vakfı, Istanbul, 2009.

36Devo questa idea a Fredric Jameson.

37Cfr. Georg W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., pp. 172-79.

38In una conferenza stampa tenutasi il 12 febbraio 2002, per spiegare l'assenza di prove sulla presenza di armi di distruzione di massa in Iraq, l'allora segretario della Difesa americano Donald Rumsfeld disse: «ci sono dati noti [*known knowns*]; ci sono cose che sappiamo di sapere. Sappiamo anche che ci sono incognite note [*known unknowns*]; vale a dire che sappiamo che ci sono cose che non sappiamo. Ma ci sono anche incognite ignote [*unknown unknowns*] – quelle che non sappiamo di non sapere» (N.d.T.).

39Georg W.F Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p.167.

40Sigmund Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, cit., pp. 202-3.

41Forse questa è la ragione per cui fu un ebreo a inventare la psicoanalisi: non costituisce la nazione ebraica un caso esemplare della persistenza del Vecchio che rifiuta di essere superato?

42Gilles Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 242.

43Come abbiamo appena visto, la matrice formale del processo dialettico preclude in anticipo la possibilità che la lotta estrema tra il futuro signore e il futuro servo si concluda con la morte di uno dei due. È Hegel che rifiuta le conseguenze distruttive e rappresenta un compromesso nella forma di un patto simbolico – proprio prima che la lotta abbia termine, uno dei due ammette la sconfitta, mettendo in chiaro che non è pronto a combattere fino alla morte.

44Da notare che il Nome-del-Padre, il significante, che è anche il significante della negazione (proibizione) – *le-Nom-du-Père* come *le-Non-du-Père* – costituisce, per Lacan, il significante centrale nell'inconscio.

45Johann W. Goethe, *Brief an Friedrich Schiller*, 16-17 agosto 1797, in *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche*, Vol. 31: *Johann Wolfgang Goethe mit Schiller (1794-1799)*, Deutscher Klassiker, Frankfurt, 1998, p. 390. Devo ringraziare Frauke Berndt (Frankfurt am Main), che ha proposto una lettura acuta di questo passo.

46In modo alquanto patetico, si potrebbe dire lo stesso circa le macerie dell'11 settembre: un melanconico vi scorgerebbe la «verità» del sogno arrogante della grandeur statunitense (di più, avrebbe visto già nelle Torri Gemelle le rovine che sarebbero divenute), mentre un seguace dell'ottimista Goethe riconoscerebbe in queste macerie il simbolo dello spirito intraprendente dell'altra «città industriosa» che presto sostituirà le rovine con nuovi edifici.

47In modo strettamente analogo, per Hegel, l'autocoscienza sorge dai limiti della coscienza: non posso raggiungere l'oggetto verso cui mi dirigo, esso elude la mia presa; in tutto quello che posso raggiungere scopro il mio prodotto – così rivolgo lo sguardo alla mia attività e al modo in cui «pone» ciò che mi appare come presupposto.

48Un caso esemplare di *Isolierung* è il rapporto della Cina con la

grande carestia che si verificò durante il Grande balzo in avanti, che poggia su una specifica economia simbolica: mentre si ammette formalmente l'orrore (gli «errori» di Mao), essa continua a essere trattata come un tabù (l'ammissione è puramente formale e accompagnata dalla proibizione di entrare nei dettagli).

49Cfr. Jacques-Alain Miller, *Le nom-du-père, s'en passer, s'en servir*, citazioni in www.lacan.com.

50Ivi.

51Georg W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., vol. III, *La scienza dello Spirito*, §577, p. 566.

52Gregor Moder, *Hegel in Spinoza*, Snalecta, Ljubljana, 2009.

53Si può trovare la stessa scena in qualche commedia musicale ,in cui si fa uso degli elementi della farsa: quando un ballerino volteggia in aria, resta un po' troppo a lungo sospeso a quell'altezza, come se, per un istante, fosse riuscito a sospendere la legge di gravità. E, in verità, non è questo il fine ultimo dell'arte della danza?

54Martin Heidegger, *Il detto di Anassimandro*, in *Sentieri interrotti*, cit., p. 331.

Indice analitico

abisso primordiale

abitudine

Abramo

Achmatova, Anna

Adorno, Theodor ; dialettica negativa

Agambe Giorgio

Agostino, san

Aiôn

Aldilà

alienazione ; dell'ordine simbolico

alieni

Allais, Alphonse

Alterità

Althusser, Louis ; *La revue de l'enseignement philosophique* ; e la totalità hegeliana

Altro ; alienazione dell'Altro ; e l'Essere ; godimento dell'Altro ; come ente non esistente ; sguardo dell'Altro

amor fati

amore ; Badiou e l'amore ; cristianesimo e amore ; estatico ; Hegel e l'amore

animalemacchina

animali

animalità

Anno scorso a Marienbad, L' (film)

Anstoss

antagonismo capitalista

Antelme, Robert, *L'espèce humaine*

antifilosofia ; Lacan e l'antifilosofia

antiplatonismo ; democratico ; empiristaanalitico ; esistenzialista, ;

forme di antiplatonismo ; marxista; vitalista

antiriduzionismo idealista

antiSaggezza

antisemitismo

Antigone

antinomie ; dinamiche

antropologia strutturale

Antunes, Melo

apparenza ; fluida ; pura ; e realtà

arché

Arendt, Hannah

«Aristocratici, gli»
Aristotele
arte ; astratta ; storia della'arte
arte di creare le apparenze
Asad, Talal
Asimov, Isaac
Assassini (setta ismailita)
Assoluto ; e l'amore ; apparenza dell'Assoluto ; e l'arte ; Fichte e
l'Assoluto ; finito ; Hegel e l'Assoluto ; infinito ; e il Reale ; resa dell'Io
all'Assoluto; Schelling e l'Assoluto
astrazione
Astuzia della Ragione
ateismo ; cristiano
atomismo di Democrito
atto etico
Atto
attualità
Aufhebung (superamento)
Ausstossung
Austi John L.
autenticità soggettiva
autooggettivazione
autocontraddizione
autocoscienza ; spiegazione di Fichte dell'autocoscienza ; dello Stato
autodifferenziazione
autoidentità
autolimitazione
autonomia ; etica ; e libertà ; morale
autopercezione
autopoiesi
autorelazione
autoriconoscimento
autoriflessività
autorità
autoritarismo ; buddhista
avenir
Baas, Bernard
Bach, Johann S.
Bachelard, Gaston
Badiou, Alain ; e l'amore ; ateismo ; e Cassin ; forme di antiplatonismo
; e l'indecidibilità ; lettura di san Paolo ; *Logiques des mondes* ;
Manifesto per la filosofia ; e il postmodernismo ; *Secondo manifesto per
la filosofia*; e la svolta kantiana ; umanista
Bainto Roman

Balmès, François
Barth, Karl
barzellettieri, ruolo del
Bataille, Georges
Baudrillard, Jean
Bayard, Pierre ; *How to Talk About Books You Haven't Read*
Beiser, Frederick
bellezza, come Assoluto
Bene ; *vedi anche* Male
Benjami Walter
Bentham, Jeremy
Bergma Ingmar
Bergso Henri
Bernasconi, Robert
Berri, Claude
Bildung
biografia
biologia
Bizet, George, *Carmen*
Bohr, Niels
bontà morale
Borges, Jorge L.
Breazeale, Daniel
Brecht, Bertolt
Breve incontro (film)
Buchari Nikolaj
Büchner, Georg
buddhismo n; autoritarismo ; la caduta nel *samsara* ; critica di Lacan al
buddhismo ; e l'Io ; occidentale ; e la psicoanalisi ; tibetano ; zen
Butler, Judith
Caduta
cambiamento
Cantor, Georg
Capitale ; analisi hegeliana del Capitale ; analisi marxiana del Capitale
capitalismo ; globale ; pulsione ; senza attriti ; universalità del
capitalismo ; virtuale
Caputo, John
Cartesio, Renato n
Casino Royale (film)
Cassi Barbara
castrazione simbolica
Causa
causalità
cecità, e acume

Cesare ; che attraversa il Rubicone
Charcot, Jean Martin
Chesterto Gilbert K. ; *The Book of Job* ; *Eretici* ; *Ortodossia* ; *L'uomo eterno* ; *L'uomo che fu giovedì*
Chiesa
Christie, Agatha
Cigno nero, Il (film)
Cina
cinema ; documentario ; francese d'avanguardia
Claudél, Paul
clinamen
Clinto Bill
coefficiente di avversità
Coetzee, J. M., *Vergogna*
cogito ; e le abitudini ; Cartesio e il *cogito* ; e il cyberspazio ; e la follia ; e la libertà
cogito ergo sum
cognitivismo
Comay, Rebecca
compatibilisti
comunismo
comunità religiosa, passaggio alla
Concetto
Conoscenza
contenuto, e forma
contingenza ; radicale
contraddizione
Corea del Nord
corpo ; immortalizzazione del corpo
correlazionismo postkantiano
cortese ignoranza, logica della cortesia
Cosainsé
coscienza
coscienza di classe
Così fan tutte (Mozart)
cospirazione, teoria della
creatività
credenza ; transitiva
cretino
crimine n
crisi economica
crisi finanziaria del
cristianesimo ; e l'amore ; e il buddhismo ; l'eucarestia ; e Hegel ;
come religione assoluta ; Lacan sul cristianesimo ; lezione del

cristianesimo ; e la morte di Dio ; nucleo perverso del cristianesimo ; e
la sessualità
Cuaro Alfonso
Cultural Studies
Cunhal, Alvaro
Custine, Adolphe de
Cutrofello, Andrew
cybercapitalisti
cyberspazio
Da mezzogiorno alle tre (film)
Dahmer, Helmut
Dalai Lama
darstellen (presentare)
Dasein
DeckErinnerung
decostruzione
Deleuze, Gilles ; e la differenza pura ; *Differenza e ripetizione* ; falda del
tempo ; *Logica del senso* ; il passato puro ; rappresentazioni ; e la
rottura kantiana ; il segno ; il Virtuale
democrazia
Democrito
den
denaro
Dennett, Daniel
Derrida, Jacques ; *L'animale che dunque sono* ; critica di Foucault ;
critica di Foucault a Derrida ; e la *différance* ; e la follia ; *Della*
grammatologia ; *pharmakon*
desiderio
determinazione
determinazione oppositiva
determinismo
Dexter (serie tv)
dialettica e processo dialettico ; e la contraddizione ; fondazione della
dialettica ; di Hegel , Marx e la dialettica ; marxista ; materialista ;
momenti della dialettica ; negativa ; sospesa ; e la storia ; temporalità
della dialettica ; transustanziazione
Diderot, Denis
dieresi stalinista
différance
différend
differenza ; pura
differenziazione
dignità
dinamica del mercato

Ding an sich

Dio ; abbandono di Dio ; di Abramo ; come barzellettieri ; concetto kantiano di Dio ; desiderio/volontà ; esistenza di Dio ; fede in Dio ; fede transitiva ; femminizzazione ; Fichte e Dio ; come grande Altro ; Hegel e Dio ; Lacan e Dio ; e la libertà ; inesistenza di Dio ; morte di Dio ; oltre l'Essere ; profondità ; come puro apparire ; rapporto con Dio ; rivelazione finale di Dio ; e la scommessa dell'ateo ; sconfitta di Dio ; separazione da Dio

dire, e mostrare

diritti umani

diritto senza diritto

discorso

Discorso del re, Il (film)

disobbedienza civile

dittatura del proletariato

dittatura della borghesia

divario/frattura pretrascendentale

divenire ; puro

divino

divisioni

Dolar, Mladen

dominio

Donna che visse due volte, La (film)

Doppia vita di Veronica, La (film)

doppio vuoto

dualismo, delle Idee

dubbio universale

Dupuy, JeanPierre

Eagleto Terry

ecologia

Edelma Lee

Edipo

edonismo, etica del ; liberale

effetto farfalla, tesi del

egemonia

egoismo trascendentale

Eichman Adolf

Einstei Albert

Eliot, Thomas S.

Elisabetta I, regina

emozioni

enunciazione

Eppur si muove

Epstei Mark

Eraclito
Ereignis
eroi ed eroismo
Erscheinung
esempio assoluto
Essenza
Essere ; accesso all'Essere ; gli Altri e l'Essere ; Hölderlin sull'Essere ;
modalità dell'Essere ; e il Nulla ; puro ; storicità dell'Essere ; e l'Uno ;
e il Vuoto
etica ; buddhismo occidentale ; edonismo ; immorale ; lacaniana ;
levinasianaderridiana ; prospettiva del Giudizio Universale ; e
responsabilità ;
Eucarestia
Eventi ; *vedi anche* EventoVerità di senso
EventoVerità
evoluzionismo storicista
falda del tempo, concetto di
falso vuoto
fantasia
fascismo
fato
fenomeni
Fenomenologia
feticismo della merce
Fichte, Johann G. ; *Anstoss* ; e l'apparenza ; e l'Assoluto ; e l'Assoluto
Finito ; cattiva infinità ; e la Cosainsé ; critica di Kant ; e Dio ; filosofia
giovane ; filosofia tarda ; e la finitudine ; Fondamento dell'Io ; e la
forma dell'Io ; e Hegel ; e l'idealismo ; idealismo trascendentale
assoluto ; e l'identità ; e l'immaginazione ; e Kant ; e la libertà ; e la
limitazione ; e la mente ; e la natura ; *NichtIch* ; passaggio da Kant a
Fichte ; passaggio alla teologia ; il presupposto posto ; primato della
ragion pratica ; e la pulsione ; e il solipsismo ; radicalizzazione di Kant
; spiegazione dell'autocoscienza ; e il soggetto ; valutazione della
posizione ; *Wissenschaftslehre*
Figli degli uomini, I (film)
film dell'orrore
filologia storica
filosofia ; negativa ; positiva
Findlay, John N.
fingere
finitudine ; trascendentale
finzioni
fisica quantistica
fissazione libidinale minima

Fiume rosso, Il (film)

follia ; e abitudine ; analisi di Derrida ; analisi di Foucault ; Cartesio e la follia ; Freud e la follia ; Hegel e la follia ; Lacan e la follia ; e libertà ; e psicoanalisi ; e la religione ; storia della follia

fondamentalismo

Fondamento dell'Io

Fondamento della libertà

For They Know Not What They Do (Žižek)

forclusione

forma ; dell'Io ; logica

Foucault, Michel ; critica di Derrida ; e la follia ; *Sorvegliare e punire* ;

Storia della follia ; *Storia della sessualità*

Francia n

Freud, Sigmund ; il complesso di Edipo ; confronto con Hegel ; Hegel e

Freud ; *Introduzione alla psicanalisi* ; e la follia ; Lacan e Freud ; e la

negazione ; il principio del piacere, ; *Psicologia delle masse e analisi*

dell'Io ; *Psicopatologia della via quotidiana* ; e la pulsione ; e la

responsabilità ; rifiuto della filosofia ; e la rimozione ; e la sessualità ;

sui sogni

Fried, Michael

funzione simbolica

futur

Gadamer, HansGeorg

Galileo Galilei

Gathering, The (film)

Geniessen

Germania

Gesù Cristo n: crocifissione ; femminizzazione ; Hegel su Cristo ;

immortalizzazione di Cristo ; morte di Cristo ; come mostruosità

imbarazzante ; parabola dei talenti ; parole radicali ; sacrificio ; come

salvatore ; tradimento di Cristo

Giacobini

Gill, Mary Louise

Gilroy, Frank D., *Da mezzogiorno alle tre*

giudaismo

giudizio infinito

Giudizio Universale, assenza del

giustizia

Godard, JeanLuc

Goethe, Johann Wolfgang

Gorgia

Goux, JeanJoseph

Gramsci, Antonio

grande Altro ; Dio come grande Altro ; e la follia ; inesistenza del

grande Altro ; mancanza del grande Altro ; e il matrimonio ; morte del grande Altro ; significati del grande Altro ; come soggetto supposto non sapere ; la sostanza sociale come grande Altro

Grimm, Jacob and Wilhelm

guadagno assoluto

guerra ; di Bosnia

Haas, Andrew

Habermas, Jürgen

hainamoration

Hallward, Peter

Hegel, Georg W.F.: e l'abitudine ; analisi del Capitale ; analisi del Terrore rivoluzionario; e l'amore ; e l'apparenza ; e l'arte ; e l'assoluto ; e l'autolimitazione ; automovimento del concetto ; sull'autorità; circolarità ; concetti freudiani ; confronto con Freud ; confronto con Lacan ; confronto con Nietzsche ; confronto con Schelling ; confronto con Spinoza ; e il cristianesimo ; su Cristo ; critica critica ; critica di Heidegger a Hegel ; critica di Kant ; critica di Kierkegaard a Hegel ; critica di Marx a Hegel ; dialettica ; difesa della monarchia ; e Dio ; e le divisioni ; *Enciclopedia delle scienze filosofiche* ; estetica ; eterno ; *Fenomenologia dello spirito* ; e Fichte; *Filosofia della natura* ; *Filosofia dello spirito* ; come filosofo cristiano ; e la follia ; grande svolta ; idealismo assoluto ; idealismo speculativo ; inconscio ; e l'Intelletto ; Lacan e Hegel ; e il lavoro ; *Lezioni di estetica* ; *Lezioni sulla filosofia della storia* ; e la libertà ; limiti di Hegel ; *Lineamenti di filosofia del diritto* ; logica del Concetto ; Marx e Hegel ; e il matrimonio ; modello di società civile ; morte ; narcisismo ; e la natura; e la negatività ; negazione della negazione ; negazione senza riempimento ; nichilismo; ; originalità ; e la potenzialità ; e la predestinazione ; retroattività ; riconciliazione; ; Sapere assoluto ; e Schelling ; *Scienza della logica* ; e la sessualità ; e il soggetto ; e la Sostanza ; e lo Spirito ; spirito oggettivo ; Stato ; e la storia; ; *System der Sittlichkeit* ; teoria della guerra ; teoria della mente ; «terzo sillogismo della Filosofia» ; triade; unicità ; e l'universalità ; e la vera universalità ; Žižek e Hegel Heidegger, Martin ; antiplatonismo ; e il buddhismo ; critica di Hegel ; e la fantasia ; *Gestell* ; e Husserl ; *Kant e il problema della metafisica* ; e Nietzsche

Heine, Heinrich

Henrich, Dieter ;

Hermant, Abel

Herzog, William

Higgs, campo di

Hitchcock, Alfred

Hobbes, Thomas

Hölderli Friedrich

Horkheimer, Max
Husserl, Edmund
Hyppolite, Jean
Idea sovrasensibile
Ideale
idealismo ; assoluto ; hegeliano; e materialismo ; oggettivo ; soggettivo
; speculativo ; trascendentale
Idealismo tedesco
idealismo trascendentale assoluto
idealisti oscurantisti
Idee ; Alterità delle Idee ; esistenza delle Idee ; di oggetti
identità ; e l'abitudine ; e l'*Anstoss* ; autoidentità ; collettiva ; e
differenza ; Fichte e l'identità ; e la limitazione; simbolica ; e
universalità
Identitätsphilosophie
ideologia
idiota
il y a
illuminazione (stato dell'essere) ; buddhista
illusione
illusioni metafisiche
imbecillità
immaginazione
immortalità
impegno politico
Insé
inconscio
incorporazione, tesi della
incorporei
indecidibilità
indicibile
individualità
infinità ; cattiva ; vera
ingiustizia
inizio ; orientale
insoddisfazione isterica
insurrezione egiziana del
Intelletto (*Verstand*); e Ragione
Intrigo internazionale (film)
intuizione intellettuale
Io ; assoluto ; finito ; e il nonIo ; passivo ; puro ; come realtà assoluta ;
resa all'Assoluto ; che riflette sé stesso
Iran
Iraq

Islam
Israele
Jambet, Christian
Jameso Fredric
Jean de Florette (film)
Jefferso Thomas
Joe Hill (canzone)
Johnso Samuel
Johnsto Adrian
jouissance ; etica della *jouissance* ; e l'Uno
jouissance féminine
Joyce, James, *Finnegan's Wake* ; *Ulisse*
Jung, Carl G.
Kafka, Franz
Kant, Immanuel n n: antinomie dinamiche ; e l'autocoscienza ;
concetto di Dio ; *Conflitto delle facoltà* ; la Cosainsé ; critica della
metafisica ; *Critica della ragion pura* ; critica di Hegel a Kant ; e l'etica ;
Fichte e Kant ; filosofia ; e la follia ; giudizio infinito ; e
l'immaginazione ; e la libertà ; materialismo ; *Metafisica dei costumi* ;
motivazione filosofica ; e le proposizioni metafisiche ; e il Reale ; e la
realtà ; rifiuto dell'intuizione intellettuale ; e la Rivoluzione francese ;
Schopenhauer su Kant ; sintesi trascendentale ; sulla storia ; svolta
trascendentale ; teologia morale ; tesi dell'incorporazione ; X esterna ;
Karatani, Kojin
kenosis
Kierkegaard, Søren
Kieslowski, Krzysztof
Kojève, Alexandre
Kolbe, Maximilian
Kronos
KüblerRoss, Elisabeth
Laca Jacques n ; sugli animali ; anticorrelazionismo ; antifilosofia ; su
Antigone ; e le apparenze ; ateismo ; la castrazione simbolica ;
confronto con Hegel ; critica del buddhismo ; sul *den* ; su Dio ; etica ;
L'etica della psicoanalisi ; e il fingere ; e la follia ; e Freud ; e il
godimento ; il grande Altro ; e Hegel ; e l'inconscio ; *lalangue* ; logica
del significante ; il nodo borromeo ; *l'objet a* ; *l'objet petit a* ; e il
Parmenide ; sulla parvenza ; *point de capiton* ; prospettiva del Giudizio
Universale ; e la pulsione ; *I quattro concetti fondamentali della*
psicoanalisi ; e il Reale ; e la realtà capitalista ; e la separazione ; e la
sessuazione ; e il soggetto ; il soggetto supposto sapere ; e la Verità ;
sullo Spirito Santo ; *Televisione* ; uso della fantasia ; *Vers un signifiant*
nouveau ; *Y a d'l'Un*
Laclau, Ernesto

lalangue
Lanzman Claude
Lardreau, Guy
lavoro: Hegel e il lavoro ; Marx e il lavoro
Lebru Gérard ; *L'envers de la dialectique*
Lefort, Claude
Legge del Terzo Escluso
Leni Vladimir I. ; *Materialismo ed empiriocriticismo*
letteratura
Levi, Primo
Lévinas, Emmanuel
LéviStrauss, Claude
Lévy, BernardHenri
Lewis, David K.
Libano (film)
liberalismo
liberazione sessuale
libertà ; e abitudini ; assoluta ; astratta ; e autonomia ; borghese ; e
determinismo ; Fichte e la libertà ; e follia ; il Fondamento della
libertà ; Hegel e la libertà ; Kant e la libertà ; Marx e la libertà ; e
matrimonio ; morale ; e natura; e necessità ; noumenica ; e
predestinazione ; e Terrore
libri, *epocali*
Lindquist, Daniel
lingua tedesca
linguaggio ; abitudine come linguaggio ; castrazione simbolica ; e
contingenza ; essenzializzazione del linguaggio ; intersoggettività
universale del linguaggio ; limiti del linguaggio ; come modo di
produzione ; il pensiero (il sapere) ; rappresentazione della realtà ; e la
«svolta linguistica»
Livet, Pierre
Lloyd, Elisabeth
Logica, Metafisica e
logica soggettiva
logos
Londo Jack, *Martin Eden*
London Review of Books
lotta di classe
lotta eterna
Lukács, Georg ; *Storia e coscienza di classe ; Teoria del romanzo*
Lynch, David
Lyotard, JeanFrançois
Macintyre, Alasdair
Malabou, Catherine ; *L'Avenir de Hegel*

Male ; origine del Male ; *vedi anche* Bene
Malebranche, Nicholas
Ma Paul de, *Blindness and Insight*
manipolazione genetica
Mankel, Henning
Manon delle sorgenti (film)
Mao Tsetung
Maoz, Samuel
Marco Aurelio, *Pensieri*
Marcuse, Herbert, *Eros e civiltà*
Marx, Karl ; analisi del capitale ; *Il capitale* ; *Critica della filosofia del diritto di Hegel* ; critica di Hegel ; critica di Henrich a Marx ; *Diciotto brumaio di Luigi Bonaparte* ; *Grundrisse* ; e Hegel ; e il lavoro ; logica del feticismo della merce ; e la lotta di classe ; e la libertà ; *Manifesto del partito comunista* ; società comunista ; storiografia ; e l'universalità
mascherarsi femminile
maschere
matematica
materiale sincerità
materialismo ; cristiano ; democratico ; discorsivo ; evoluzionista ; teologico
materialismo dialettico ; e l'esistenza del nulla
matrimonio
Matrix, trilogia (film)
maturazione
mauvaise foi
meden
Meillassoux, Quentin
Meir, Golda
Melisso
Melville, Herman
memoria, e trauma
memoria storica
mente
menzogna veritiera
MerleauPonty, Maurice, *Umanesimo e terrore*
Metafisica
Mille e una notte, *Le*
Miller, JacquesAlain
Milner, JeanClaude
miracoli
misticismo
mobilismo
Moder, Gregor, *Hegel in Spinoza*

modernismo
modernità
Molière, *Tartuffe*
Molla Sadra
molteplicità
monarchia e il monarca
moralità
morte ; paura della morte
morte del soggetto
mostrare, e dire
Mouffe, Chantal
Mozart, Wolfgang
Mubarak, Hosni
musica
mythos
narcisismo
narrativizzazione
Näsström, Sofia
natura n ; Hegel e la naturan; influsso umano sulla natura ; liberazione
della natura ; tristezza nella natura ; sfruttamento della natura
naturalismo scientifico
nazismo
necessità ; e libertà
negatività ; che si relaziona a sé stessa
negazione ; assoluta ; autonoma ; autoreferenziale ; freudiana ; senza
riempimento
negazione della negazione
Neoplatonismo
Newto Isaac
nichilismo tecnologico
Niente
Nuova destra
Nuovo, emergere del
Nietzsche, Friedrich n n ; *Al di là del bene e del male* ; antiplatonismo ;
sull'autorità ; confronto con Hegel ; e l'etica immorale ; e la felicità ;
la Volontà di Potenza
nirvana, principio del
nodo borromeo
nonEssere
nonIo (*NichtIch*)
noumenico
Nulla ; ed Essere ; e il soggetto
Obama, Barack
objet a

objet petit a
occasionalismo
oggetto parziale
oggetto del desiderio, natura illusoria del
Oliveira, Manuel de, *Un film parlato* (film)
Olocausto
omosessualità, etica della
Onde del destino, Le (film)
ontologia buddhista
opposti, unità degli
ordine sociale
orgasmo femminile
osso in gola
Padrone ; autorità del Padrone ; dialettica del Padrone
paganesimo
Pagnol, Marcel
Paolo, san
parallasse
Parmenide (Platone) ; conclusione ; interpretazione di Dolar ;
interpretazione di Zaloszc ; otto ipotesi ; prima parte ; seconda parte
; prima ipotesi ; seconda ipotesi ; terza ipotesi ; quarta ipotesi ; quinta
ipotesi ; sesta ipotesi ; settimana ipotesi ; ottava ipotesi
particolarità, e universalità
partizione originaria
Pascal, Blaise
passato puro
passività
Paura delle lacrime vere (Žižek)
Paura in palcoscenico (film)
pensiero ; astratto ; finito ; oggettivo
Persé
perversione
pharmakon
Picasso, Pablo, *Donna che getta una pietra*
Pippi Robert
Pittsburgh, hegeliani di
plasticità
Platone ; e le apparenze ; caduta in disgrazia ; dualismo delle Idee
eterni ; far vacillare le parvenze ; forme di antiplatonismo ;
insegnamento esoterico ; *Il politico* ; primi dialoghi ; rapporti tra
l'Essere e l'Uno ; re filosofi ; ritorno a Platone ; *Il sofista* ; e i sofisti ;
vedi anche Parmenide
platonismo
plebe

Plotino
poesia
point de capiton
Pol Pot
politica ; emancipativa
Pollock (film)
Popper, Karl
Portier, Sylvain
postmodernismo
poststrutturalismo
Potenzialità
potere ; rivoluzionario
povertà ; oggettiva
predestinazione
predicazione negativa
presupposto posto
Preuss, Peter
Primo amore (film)
Principio antropico forte
principio del piacere
Principio di Ragon Sufficiente
produzione economica, struttura e sovrastruttura
progresso ; filosofico
proletariato
proprietà privata
Protestantesimo
protettori delle apparenze
psicoanalisi ; e buddhismo ; e etica ; e follia ; e l'Io ; Lacan e la
psicoanalisi
psicosi
Psycho (film)
pulsione
pulsione di morte
punto fisso distopico
quasi niente
Ragione ; e Intelletto ; pratica *vedi anche* Astuzia della Ragione.
Rand, Ayn
rappresentazione
Reaga Ronald
Reale; apparenza del Reale; e le apparenze; e l'Assoluto; fughe dal
Reale; immaginario; incorpore; Kant e il Reale; e la realtà; ritorno al
Reale ; simbolico
realismo idealista
reificazione

relativismo postmoderno
religione ; e follia
Rembrandt, *Lazarus*
Renard, Jules
repressione/rimozione ; addizionale ; primordiale (*UrVerdrängung*)
Resnais, Alai *L'anno scorso a Marienbad* (film)
responsabilità
retroattività
ribellione
ricchezza
riconciliazione
riduzione fenomenologica
riflessione
Riforma
ripetizione; pura
Rivoluzione culturale cinese
Rivoluzione francese
Rivoluzione francese del
Rivoluzione industriale
RobbeGrillet, Alain
Rorty Richard
Rosenkranz, Karl
rottura ; kantiana ; posthegeliana
Rousseau, JeanJacques
Ruda, Frank
Rumsfeld, Donald
Russell, Bertrand
Russia ; visita di de Custine
russità
Said, Edward
Sapere assoluto
Sartre, JeanPaul; *L'essere e il nulla*
scelta filosoficopolitica (decisione)
scelte semantiche
Schein
Schelling, Friedrich ; e l'arte ; su Bene e Male ; critica di Hegel a
Schelling ; *Sistema dell'idealismo trascendentale* ; *Weltalter*
schematismo trascendentale
schematizzazione
schiavitù
Schiller, Friedrich
Schindler's List (film)
Schlegel, Friedrich
Schönberg, Arnold

Schopenhauer, Arthur
Schulze, Walther
scienza
scommessa dell'ateo
Seconda guerra mondiale
SelbstVertrautheit (confidenza con sé)
Semprú Jorge
sensazioni
sensibilità estetica
servitude volontaire, spezzare la
sessualità ; e dominio ; e universalità
sessuazione, formule della
Settimo sigillo, Il (film)
sguardo ; dell'Altro ;
SignificantePadrone
significanti
Sindrome della Falsa Memoria
sintesi degli opposti
Smith, Adam
Snow, Edgar
socialità asociale
società civile
società dispotiche ; preistoriche
Socrate
sofisti
soggettività ; nascita della soggettività ; e la sostanza
soggettivizzazione
sogni
solipsismo
Solomo Robert C.
Sostanza ; autonomizzazione della Sostanza ; e il *clinamen* ; e la
soggettività ; e il soggetto ; sovradeterminazione
sovranità
specie, e sottospecie
spersonalizzazione
Spinoza, Baruch
Spirito ; assoluto ; autoidentità dello Spirito ; oggettivo
Spirito Santo
Spontaneità
spostamento feticista
Stali Joseph
Star Wars (film)
Stati Uniti n ; attacchi terroristici dell' settembre ; decostruzionismo
poststrutturalista ; elezioni presidenziali ; Hegel sugli Stati Uniti

Stato ; autocoscienza ; burocrazia ; concetto di Stato ; e la guerra ;
passaggio alla comunità religiosa
Stoici
storia ; emergere dell'ordine dalla storia ; leggere retroattivamente ;
Kant sulla storia ; marxista ; e predestinazione, ; virtuale
storicismo ; discorsivo
Strauss, Leo
strutturalismo
Stuarda, Maria
stupidità
sublimazione
Sumic, Jelica
superegoDio
Suzuki, D. T.
Talmud
TatHandlung
tatto
tautologia
teatro
tempo
teologia morale
Teoria critica
terrore: rivoluzionario ; totalitario
Thelma e Louise (film)
tolleranza
Tommaso d'Aquino
totalità
Totalità del Presente
totalitarismo
tradizione edipica
tragedia cristiana
trascendenza, immanente
trauma
Trier, Lars von
Trotsky, Lev
Turing, Alan
Tutto
uguaglianza
umanesimo
Unione Sovietica
unità
universale Singolare
universalità ; astratta ; del concetto ; concreta ; Hegel e l'universalità ;
identità e universalità ; e particolarità ; pura ; del soggetto

Uno ; dimensione temporale ; come ente non esistente ; e l'Essere ;
interpretazione di Zaloszc dell'Uno ; e la *jouissance* ; e la molteplicità
; non è ; le otto ipotesi di Platone ; Platonismo e l'Uno ; UnoTutto
uomo, animalità del
UrGrund
UrVater
valore
Varela, Francisco
Verità ; e contingenza; della distorsione prospettiva ; fattuale ; e
finzione ; Hegel e la verità; e illusione ; come l'insostenibile Cosa
Reale ; Lacan e la verità ; nonTutto (*pastout*) della verità ; processo
dialogico della verità ; simbolica ; struttura
Verneinung
Versagung
violenza
Virtuale
virtualità
Vita universale
Vogliamo vivere! (Lubitsch)
Volontà; di Potenza
Vorstellung (rappresentazione)
Vuoton
Wagner, Richard
Wallace, Edgar
Weber Anton
Weil, Simone
Weininger, Otto
Wiesel, Elie
Wittgenstei Ludwig ; *Tractatus LogicoPhilosophicus*
World Trade Center, attacchi terroristici dell' settembre
XFiles (serie tv)
Y a d'l'Un
Zaloszc, Armand
Zenone il Cinico
zero
Zöller, Günter
zombie
zugrundgehen
Zupac'ic', Alenka

Indice

Introduzione. Eppure si muove

Parte prima. IL DRINK PRIMA

1. «Far vacillare le parvenze»

Ciò che non può essere detto dev'essere mostrato – L'apparire dell'Idea – Dalle finzioni alle parvenze – Ginnastica dialettica? no grazie! – Dall'Uno al *Den* – «Nulla esiste» – Gorgia, non Platone, era l'arcistalinista!

2. «Dove non c'è nulla, leggi che ti amo»

Una tragedia cristiana? – Il grande Altro – La morte di Dio – La scommessa dell'ateo – «Non cedere sul tuo desiderio» – «Lacan contro il buddhismo

3. La scelta di Fichte

Dall'*Ich* di Fichte al soggetto di Hegel – La scommessa fichtiana – *Anstoss* e *Tat-Handlung* – Divisione e limitazione – L'Assoluto finito – Il presupposto posto – L'osso in gola fichtiano – La prima teologia moderna

Parte seconda. LA COSA STESSA: HEGEL

4. È ancora possibile essere hegeliani oggi?

Hegel contro Nietzsche – Lotta e riconciliazione – Una storia da raccontare – Cambiare il destino – La nottola di Minerva – Potenzialità contro virtualità – L'hegeliano circolo dei circoli

Primo interludio. Marx come lettore di Hegel, Hegel come lettore di Marx

5. Paratassi: figure del processo dialettico

Lode dell'Intelletto – Fenomeni, noumeni e il limite – Il *différend* – La negazione della negazione – Forma e contenuto – Negazione senza riempimento

Secondo interludio. Il Cogito nella Storia della Follia

6. «Non tanto come sostanza, bensì propriamente come soggetto»

L'universalità concreta – Hegel, Spinoza... e Hitchcock – Il soggetto hegeliano – Il Sapere assoluto – Costipazione dell'idea? – L'animale che sono

Terzo interludio. Re, plebe, guerra... e sesso

7. Il limiti di Hegel

Un elenco – La necessità come contingenza auto-superata – Varietà della negazione autoreferenziale – L'aspetto formale – *Aufhebung* e ripetizione – Dalla ripetizione alla pulsione

Note

Indice analitico